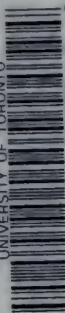


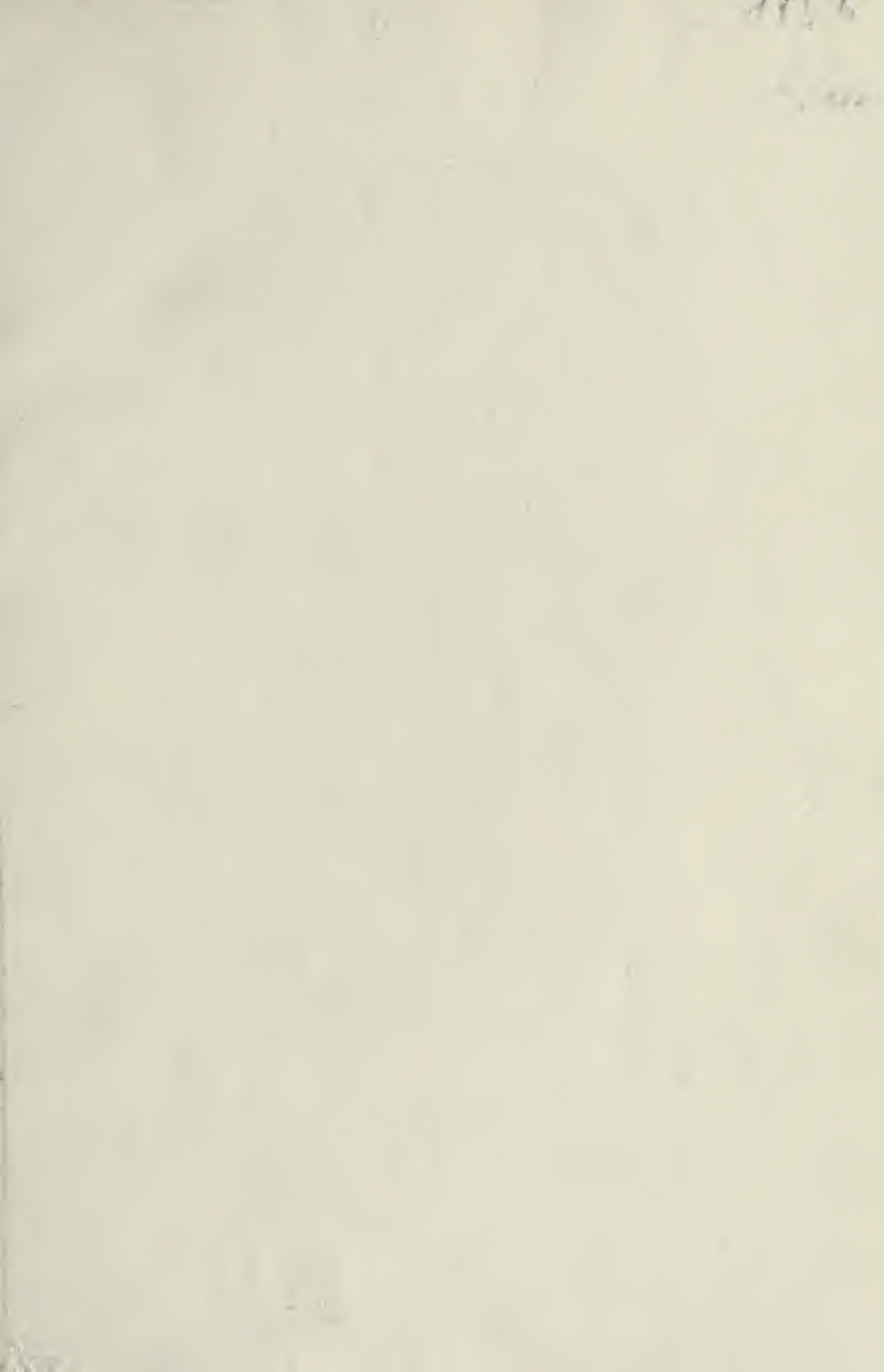
UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00175516 4











صواب	خطا	سطر	حقیفہ
ان یجمعہما	ان یجتمعہما	۲۰	۲۵۰
لیس المراد بما	لیس المرأ بما	۲۲	۲۵۰
جميع ما یوجد	ما یوجد	۲۵	۲۵۰
وفی المستنصریة	وفی المستنصر به	۲۹	۲۵۰
الخالفین لم یقل	الخالفین لم یقل	۹ و ۸	۲۵۱
آورد کہ	آرد کہ	۱۸	۲۵۱
آورند	آرند	۲۴	۲۵۱
ناجان	ناجان	۹	۲۵۲
ششم	شم	۱۲	۲۵۲
تجانس	متجانس	۱۳	۲۵۲
در همه حروف تجانس	در همه تجانس	۱۵	۲۵۲
بیشتر از سال برو نکذشته	بیشتر سال برو کذشته	۱	۲۵۴
والجزعة مؤنث	والجذب مؤنث	۶	۲۵۴
یصح	یسح	۲۵	۲۵۴
فان قیل لم یقدر	فان قیل لم یقدر	۱۴	۲۵۵
علی خلاف اجتماع الساکنین	علی خلاف الساکنین	۱۸	۲۶۱
اجمع القوم علی کذا	اجمع اقوم کذا	۲۱	۲۶۱
الممكن	المکن	۱۹	۲۶۷
بیارود	بیارد	۳	۲۶۷
انما قبیح	انما قبیح	۱۴	۲۶۹
ایضا صورة	ایضا سورة	۲۳	۲۶۹
یبدي	یبدا	۲۷	۲۷۱
فی اللغة	فی اللغة	۱۲	۲۷۵
آورد	آرد	۱۶	۲۷۸
منها	منہما	۱۹	۲۷۹





صحيفه	سطر	خطا	صواب
٢٣٠	٢٤	فاعل	الفاعل
٢٣٢	١٨	مبنيا حقيقة	مبنيا له حقيقة
٢٣٢	٢٠	مشاركة	مشاركته
٢٣٢	٢٨	كيف يكون جلس	كيف يكون الافعال اللازمة المبنية للمفعول
			كقولنا جلس
٢٣٣	١	وكذا في	وكذا الحال في
٢٣٣	٤	المفعول ووضعه	المفعول به ووضعه
٢٣٣	١٠	اما لو جعل	اما لو جعل
٢٣٤	٤	ولا حجر	ولا حجر
٢٣٨	٢٠	وضع الشرعي	وضع الشرع
٢٤٣	٢٧	لفظ	اللفظ
٢٤٤	٨	الجاز لغة قد يحى	الجاز لغة قد يهجر
٢٤٤	٧	بغير	لغير
٢٤٤	٧	نعت	تعت
٢٤٤	٨	نحو	لنحو
٢٤٤	٨	بزمان	لزمان
٢٤٥	٥	الاسفرائ	الاسفرائ
٢٤٥	٥	الاختلال	الاختلال
٢٤٧	٨	غير المطلوب	غير المطلوب
٢٤٧	٢٦	عل	على
٢٤٧	١٦	واخذ الاشربة	واحد وهو الاشربة
٢٤٨	٢٠	كالمقولات العشرة	كالمقولات العشر
٢٤٩	٩	ويوم يقوم	ويوم تقوم
٢٤٩	٢٨	نحو التفت	نحو والتفت
٢٤٩	٢٩	الاخير	الاخير
٢٥٠	٣	ينخرج	ينخرجان
٢٥٠	١٠	الحرف من	الحرف الاخير من
٢٥٠	١٣	صحيحا	مجنجا
٢٥٠	١٩	ان يجتمع	ان يجتمع

﴿ هذا الجدول لبيان ما تظاهر بعد المطالعة من الاصبوبة والخطايا والله اعلم ﴾

صواب	خطا	سطر	صفحة
الفتيق	الفتيق	١٥١٣	٢١٤
اشخصه	شخصه	١٦	٢١٤
كالتو بيخ	كالتوضيح	٤	٢١٥
في لفظ التجريد	في لفظ الجريد	٢٦	٢١٥
اصحاب ابى الجارود	اصحاب جارود	٢٧	٢١٥
المنتصبة	المنتقة	١٨	٢١٦
احدها الفعل	الفعل	١٩	٢١٦
والترتيل	والترتيل	١٠	٢١٦
الاصغر	الاصغر	٩	٢١٨
شكسته را	شكسه را	٢٧	٢١٩
اهلهما	اهلها	١٩	٢٢٠
فيهما	فيها	٢٠	٢٢٠
كسبا في الفعل بلا تأثير	كسبا بلا تأثير	٢٣	٢٢٠
المعدومات الثابتة بالصفات	اعدومات بالصفات	٣	٢٢٥
كأبي الهذيل	كأبي هذيل	٥	٢٢٥
او الاختصاص	او اختصاص	٩	٢٢٥
وقسيم	وقسم	١٥	٢٢٥
اذ يتركب منه	اذ يتركب	٧	٢٢٦
الافراج	الافراج	٩	٢٢٦
فوجود السواد في نفسه مثلا	فوجود السواد مثلا	١٨	٢٢٦
فليكف للترتب	فيكفي للترتيب	٢٢	٢٢٦
لا تكون	لا تكون	٢٣	٢٢٦
اذا وجدت في الخارج كانت	اذا وجدت كانت	٢٥	٢٢٦
شامل لها	شامل لهما	٢٧	٢٢٦
خائز	خسائر	٢٣	٢٢٩









صواب	خطا	سطر	تحقيقه
ولذلك يتعلق	ولذلك لا يتعلق	١٩	١٨٦
لم يصح	لم يصالح	٢٤	١٨٦
بفضلة لنكة فخرج	بفضله فخرج	٢٢	١٨٧
غير دفع	غير واقع	٢٣	١٨٧
وبرسله	وبرسوله	١	١٩٠
ان يفعله	ان يعقله	١٠,١	١٩٠
لا يزول	لا يزل	٢٠	١٩٠
اي معتدل	اي معتدل	٨	١٩١
سه كوشه	سه كوشد	١٢	١٩١
النمري	النمري	٢٥	١٩٥
وماعداها	وماعداه	٢٩	١٩٥
الثومنى	الثومن	١٧	١٩٧
ثم المانوية	ثم الماهومنية	٢٤	١٩٨
ليحصل	ليحل	١٤	٢٠٠
فى الاستقبال	فى الاستعمال	١٥	٢٠١
مفعولات مستفعلان	مستفعلن مفعولات	١٠	٢٠٥
من ان الجزو هو	من ان الجزو وهو	١٣	٢٠٥
بريدن	بريدون	١٥	٢٠٨
وجيب	جيب	٢٢	٢١٠
مى آورد	مى آرد	١٢	٢٦١
فاعلان	فاعلتن	٢٣	٢١١
حق لله	حق الله	٣	٢١٢
ريم آورد	ريم آرد	٩	٢١٣
کردند	کرداند	١٠	٢١٣
ولم يحترز	ولم يحوز	٢٩	٢٣٨
لا يحذف	لا يحفظ	١١	٢٣٩
مذسافر	مذ زمان سافر	١٢	٢٣٩
من التفطن	من الفطن	٢٧	٢٣٩
ولا مبتدا	ولا مبدأ	٢٨	٢٧٠



صواب	خطا	سطر	صحيفه
لوجود	بوجود	٥	١٦٧
لثبوت	الثبوت	١٧	١٦٧
المسامة	المسامة	٢٠, ٢٢	١٦٨, ١٦٧
موازيًا	موازيًا	٢١	١٦٨
بحركته	بحركة	٢٢	١٦٨
فيسامته والمسامة	فيسامه والمسامة	٢٧, ٢٦, ٢٥, ٢٣ ٤٢, ١, ٢٩	١٦٩, ١٦٨
مسامته	مسامته	٢٤	١٦٨
اول نقط	اول نقطة	٤, ٢	١٦٩
المعرب	المعبر	٢١, ٢٠	١٦٩
اسماء	اسماء	٢١	١٦٩
البناء	البيان	٢٤	١٦٩
وعلم	او علم	٢	١٧٠
بهمته	بهمته	١٤	١٧١
بجناحيه	...	٣٠	١٧١
على حقيقته	على حقيقته	١	١٧٢
الى	اى	١٩	١٧٢
فى المباينة	فى المتباينة	٧	١٧٤
ان يريد الله شيئًا	ان يريد شيئًا	١٩	١٧٤
التي اتي عليها ثلث	التي عليها ثلثة	٢٦	١٧٤
مقدور لنادور	مقدور النادور	١٠	١٧٥
واين را	واين ر	١٦	١٧٥
لانها	لانه	٨	١٨٠
وتوبوا	توبوا	١٤, ٩	١٨١, ١٨٠
آورد	آرد	٢٧	١٨٠
لكن	لتكن	٥	١٨١
عن العوامل	عن العامل	١٣	١٨١
وكذا	كذا	٢١	١٨٣
وقيل عدم فعل	وقيل فعل	١٨	١٨٦

صواب	خطا	سطر	صفحه
الجمع الالهي	الجمع الالهي	۲۷	۱۱۷
دربان	درباب	۹	۱۲۲
ازدوقوس واز	ازدوقوس رازا	۱۲	۱۲۳
وبعد از اينها كه	وبعد اينها كه	۱۷	۱۲۳
مع عدم وصفه	مع عدم وضعه	۱۹	۱۲۶
از چيزيكه	از چيزايكه	۱۸	۱۲۷
لايفيان	لايفان	۲۱	۱۲۷
هذا كله	هذا كل	۲۷	۱۲۸
كان له عرض	كان له عروض	۴	۱۲۹
لايتحقق	يتحقق	۲۶	۱۳۰
زحافات	ذحافات	۲۷	۱۳۰
اخذ مفاعيلن از مفاعيلن	اخذ را مفاعيلن مفاعيلن	۱۹	۱۳۱
كذا في بحر الجواهر	كذا بحر الجواهر	۱۴	۱۳۳
تتعلق	متعلق	۲۷	۱۳۴
يتمتع	تمتع	۱۴	۱۳۶
من البصر	البصر	۱۶	۱۳۶
وزبر اول	وزير اول	۲۰	۱۴۲
مجموع حروف	مجموع حرف	۱۳	۱۴۲
بياورديم ..... ميم دوم	بياوريم ..... ميم دوم ن	۲۹	۱۴۲
والا الضالين	والا الضالين	۷	۱۵۱
فيستلزم	فيستلزم	۱۸	۱۵۵
لامكننا	امكننا	۹	۱۵۶
والخلاعة كقوله شعر اسكر بالامس	والخلاعة كقولك شعر اسكر بالامس	۱۱	۱۵۶
چوايزد	چوايرد	۱۹	۱۵۶
بما تعلمون	بما تعملون	۲۱	۱۶۰
فان ماتعلمون	فان ماتعملون	۱	۱۶۱
آورد آورند	آرد آرند	۱۶، ۱۲، ۴	۱۶۲
فعبادتهم	فعبادهم	۱۲	۱۶۵
معروفون	معرفون	۱۸	۱۶۵



صواب	خطا	سطر	تحييفه
فما تضبط	فيما تطبط	١٤	٦٤
اسمه	اشمه	١٥	٦٤
وبسيطة	وسطية	١٦	٦٧
اليزدجردية	اليزر جردية	٢٣	٦٨
المهملة	المهمة	٢٤	٦٩
صفة ذم اخرى	صفة اخرى	٢٤	٧٢
بسبب	ببسب	٦	٧٤
ابى القنائم	ابى القائم	٢	٨٤
المدد	المدة	٢١	٨٦
سيوم تمنا	سيوتما	١٢	٨٨
او اخص منه	اوخص منه	٢٠	٨٨
منطبق	منطق	٩	٩١
السموت	السموات	٢٩, ٢٧, ٢٠	٩٢
دائرة	دائرة	٥	٩٣
صل	صلى	١١	٩٨
بينهما	بينهما	٢٧	٩٨
وقيل	وقل	٢٢	٩٩
الامهات العلوية	الاموات العلوية	٢٢	١٠٠
الامة	الامة	١٠	١٠٢
الخصوصة	المخصوصة	١٧	١٠٤
للتصور	للتصوره	٢٧	١٠٧
بحقية	بحقيقة	٢٨	١٠٧
ويحتمل	ويتحمل	١٨	١٠٨
ماعدا عدمه است	ماعدا ميه است	٢٠	١٠٩
على وجب	على واجب	١٧	١١١
بعدوقت الاداء والاعادة	بعدوقت الاداء والاعادة	٨	١١٢
وكذا الحيض والنفاس	والحيض وكذا النفاس	١٤	١١٢
على وجب	على واجب	٤	١١٣
الحره ثم ابانها بتطبيقه	الحره بتطبيقه	٦	١١٦

وما وقع من زلل القلم في نسخة كشف اصطلاحات الفنون متين

من هذا الجدول

صواب	خطا	سطر	صحيفه
لا يلزم	لا يلزم	٧	في الظهر
وايضا المراد مما الخ	وايضا مما يقال هكذا في الاصل صوابه	١٦	٥
كما يقتضيه	كما يقتضيه	٢٧	٥
ههنا	هنا	٦	٧
عن المبحوث عنها في العلم هكذا في الاصل صوابه	عن المبحوث عنها في العلم هكذا في الاصل صوابه	١٤	١٢
لاحتياجها	لاحتياجها	١٩	١٢
ان يصدر بها	ان يصدر بها	٢٥	١٣
صابوا	اصابوا	١٠	١٨
بروى کرده اند	بروى کرده آند	٢٢	٢٠
كالااعلال	كالااعلام	١٠	٢٣
وقد	وقد	٢٢	٢٣
تنبيهها	تنبيهه	١٩	٢٤
احدها	احدها	١	٣٠
اذلا مطمع	ان لا مطمع	٢٨	٣١
الى تاريخ	الى ياريخ	٢٧	٣٢
الى الفقه على التحقيق ولفظ الخ	الى الفقه ولفظ الخ	١٠	٣٤
الشريعة	الشريعة	٢٩	٣٦
في المدينة	في المدينة	١٦	٤٥
بمتابعتها	بمشايعتها	٢	٥٤
بمتابعة الفلك	بمشايعة الفلك	٢	٥٤
فتاء	فتاة	٢٥	٦١
المذكر	المذكور	٨	٦٢
مذكرا	مذاكرا	١١	٦٢
المعجمة	المعجمة	٢٠	٦٣













(الصفی) هو شیء نفیس من الغنائم استصفاه النبی صلی الله علیه و سلم لنفسه قبل القسمة  
کسیف او فرس او امة کذا فی الجرجانی \*

(الصداء) بالمد در اصطلاح متصوفه اندک پوششی که از ظلمت هیئت نفس بوجه دل  
باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد  
بحد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات \*

(الاصطفاء) نزد سالکان خالص اجتناب را کویند وقد سبق فی فصل الیاء من باب الجیم \*

تم الجلد الاول ویلیه الجلد الثاني بحسن توفیقه تعالی و براءة هدیته

دعاء يا صرخ المکرویین و یا محیب المضطربین اکشف همی و غمی و کربی تری ما نزل بی و با محابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بریدند و میخهارا می کنندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخهارا و انداخت خیمهارا و بر زمین افکند دیکهارا و ریخت بر روی ایشان خاک را و انداخت سنکری زهارا و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس کریختند شب شب و گذاشتند بارهای کران را \* و شیخ عماد الدین در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که از خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا بر ایشان اشد بودی از باد عقیم که بر غادیان فرستاده و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضی الله تعالی عنه نکته غریب آورده که در لیلۃ الاحزاب باد صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسیر باللیل زن اصیل سیر نمی کند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم کردانید پس بادی که دران شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه و سلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج \*

(الصدی) بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن کما فی الصراح • قال الحکماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما امس بجدار و نحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الی خلف رجع ذلك الهواء القهقری فیحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شیه بالاول و هو الصدی المسموع بعد الصوت الاول علی تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده و مثل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمیة الی الحائط و قال الامام الرازی لكل صوت صدی لكن قد لا یحس به • اما لقرب المسافة بین الصوت و عاکسه فلا یسمع الصوت و الصدی فی زمانین متباینین بحیث یقوی الحس علی ادراک تباینهما فیحس بهما علی انهما صوت واحد کما فی الحمامات و القباب الملس الصقيلة جدا و اما لان التساکس لا یكون صلیبا امس فیکون الهواء الراجع کالكرة التی ترمی الی شیء لین فانه لا یكون نبؤها عنه الامع ضعف فیکون رجوع الهواء عن ذلك العاکس ضعيفا ولذلك کان صوت المغنی فی الصحراء اضعف منه فی المنسقفات و ان شئت الزیادة فارجع الی شرح المواقف فی بحث المسموعات •

(صفاء الذهن) هو عبارة عن استعداد النفس لاستخراج المطلوب بلا تعب کذا فی الجرجانی \*



قدر قراءت مسنون مؤکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده \* و در بعضی روایات وارد است که هر که دو آیت آخر سورۃ بقره را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند آیا از شما نمی تواند شد که سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد صحابه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورۃ قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سورۃ را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند \* و این را چند طریق است \* اول آنکه بعد از سورۃ فاتحه در هر رکعت سه بار این سورۃ را بخوانند \* دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد از آن يك يك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخير که دوازدهم است یکبار خوانده شود \* سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد از آن يك يك بار بیفزایند تا در رکعت اخير که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول دراز تر می گردد و این ترك افضل است \* و بعضی مشایخ در هر رکعت سورۃ مزمل را با سورۃ اخلاص ضم کنند \* و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورۃ یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورۃ یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هکذا فی التفسیر العزیزی \*

### فصل الباء

(الصبا) بفتح صاد و باء موحد و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار \* و در تذکرۃ الاولیاء مذکور است صبا با دیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و کلها ازان بشکفتد و عاشقان را زبا او گویند \* و در اصطلاح عبدالرزاق کاشی صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات \* و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است \* و دبور که ذکر یافت مقابل اینست کذا فی لطائف اللغات (در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است \* و شمال بفتح شین و کاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد \* و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور \* و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرده باین

عنه و اقدرلى الخير حيث كان ثم رضى به قال ويسمى حاجته رواء البخارى \*  
و شيخ عبدالحق دهلوى آنچه در شرح اين حديث آورده كه خلاصه آن اين است  
كه آنحضرت تعليم ميكرد صحابه را دعای استخاره و نماز آنرا چنانچه تعليم ميكرد ايشان را  
سوره از قرآن كه مى فرمود آنحضرت چون قصد كند يكي از شما بكارى يعنى كارى كه نادر  
باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نكاح و خريد  
و فروخت شئ معتدبه نه مانند اكل و شرب معتاد و خريد و فروخت اشياء حقيره بعد  
از آنكه از قبيل مباح باشد و تردد بود در خيريت و شرّيت آن پس دو ركعت نماز نفل  
به نيت استخاره بگذارد \* و در حديث ديكر آمده كه بخواند از قرآن آنچه مىسر شده  
و در بعض روايات تخصيص به قل يا ايها الكافرون و قل هو الله احد نيز آمده و ما ثور  
از سلف نيز همين است انتهى \*

(صلوة الحاجة) فى المشكوة فى باب التطوع عن عبدالله بن ابي اوفى قال قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بنى آدم فليتوضأ فليحسن  
الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى ثم ليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله  
الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك  
و عزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لاتدع لى ذنبا الا غفرته ولاها  
الا فرجته ولا حاجة لك فيها رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواء الترمذى وابن ماجه \*  
وفى الحموى حاشية الاشياء فى البحث الثالث فى النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرير  
البصرا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لى ان يعافينى قال ان شئت دعوت وان شئت  
صبرت فهو خير لك قال فادعه فامرّه ان يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء اللهم  
انى اسئلك واتوجه اليك بنبيك محمد بنى الرحمة يا محمد انى توجهت بك الى ربي فى حاجتى  
هذه لتقضى لى اللهم فشفعه فى روياء و ايضا رواء الترمذى كذا فى شرح النية لابراهيم  
الحلبى انتهى من الحموى \*

(صلوة التهجد) و آنرا صلوة الليل نيز كويند بدانكه در نماز شب از آنحضرت  
صلى الله عليه وسلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتى بنوعى گذارده و مصلّى مخير است  
در آن بهر نوعى كه تمسك كند شرف اتباع دريابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعى از آن  
دست دهد اوفق و انسب باشد سيزده و يازده و نه و هفت و پنج و از سيزده بيشتر نبود  
و اين همه اعداد طاق بجهت دخول و تراست پس بر اين تقدير صلوة ليل كم از دو و زياده  
از ده نخواهد بود و اين نماز بر آنحضرت فرض بود هكذا فى شرح المشكوة للشيخ عبد  
الحق • و اصل تهجد و شب بیدارى بي تعيين مدت و بي تعيين عيديد ركعات و بي تعيين



مرة افعَلْ فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهى من المشکوة \* و شیخ عبد الحق دهلوی در شرح حدیث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عم خود عباس را رضی الله عنه که بیاموزم ترا چیزی که کفاره ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مرام بعشر خصال بر این وجه انواع ذنوب باشد که در حدیث معدود اند \* و بعضی گفته که مرام بعشر خصال تسبیحات است و آن سوای قیام ده بار اند \* و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قراءت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و بخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است \* و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند \* و شیخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و الیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة الهیکم التکاثروالعصر و الکافرون و الا خلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد از رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم انی اسئلك توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مناحیة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الحشیة و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتی القالك اللهم انی اسئلك مخافة تحجرنی عن معاصیک حتی اعلم بطاعتک عملا استحق به رضاك و حتی انا صلیک بالتوبة خوفا منك و حتی اخلص لك النصیحة حیاء منك و حتی انوكل علیك فی الامور و حسن ظنی بك سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشیخ المرحوم ملخصا \*

(صلوة الاستخارة) فی المشکوة فی باب التطوع عن جابر قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور کلها كما یعلمنا السورة من القرآن یقول اذا هم احدکم بالامر فلیرکم رکعتین من غیر الفریضة ثم لیقل اللهم انی استخیرک بعلمک و استقدرک بقدرتک و اسئلك من فضلك العظیم فانک تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغیوب اللهم ان کنت تعلم ان هذا الامر خیر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاقدیره لی و یسره لی ثم بارک لی فیه و ان کنت تعلم ان هذا الامر شر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاصرفه عنی و اصرفنی

که بیش از آنحضرت بوده اند هکذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی • ودر ذکر فتح مکة معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهای من مدارج النبوة •

(الصلوة الوسطی) نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است • و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است • و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع آفتاب است • اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد و رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول بر این خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجمله آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الحتدق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر ملائكة بیوتهم و قبورهم ناراً متفق علیه پس درین صورت مجال اختلاف نماند و غالباً اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد از ثبوت حدیث متعین شد که مرام نماز عصر است هکذا فی شرح مشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی •

(صلوة التسبیح) فی مشکوة عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عماء الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاء • و عمده صغیره و کبیره بهره و علانیته ان تصلی اربع رکعات تقرؤ فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم رکع فتقولها و انت راكع عشرًا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرًا ثم تهوی ساجدا فتقولها و انت ساجد عشرًا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرًا ثم تسجد فتقولها عشرًا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرًا فذلك خمس و سبعون فی کل رکعة تفعل ذلك فی اربع رکعات ان استطعت ان تصليها فی کل یوم



بنفسه اعنی ترجم عن سماع حقه نثاء خلقه وهو فی الحالین واحد غیر متعدد [۱]. ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة . ثم الجلوس بین السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن علی العرش استوی . ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية وهو الرجوع من الحق الى الخلق . ثم التحیات فیها اشارة الى الکمال الحق و الخلق لانه عبارة عن ثناء علی الله تعالی و سلام علی نبيه و علی عباده الصالحین و ذلك هو مقام الکمال فلا یکمل الولی الا بتحقيقه بالحقائق الالهية و باباعه لمحمد صلی الله علیه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحین کذا فی الانسان الکامل .

(صلوة الضحی) بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است . یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وی قدر یک دو نیزه و این را صلوۃ الاشراق گویند . دیگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و این را صلوۃ ضحی و نماز چاشت گویند . و در اکثر احادیث همین اسم صلوۃ الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده . و در بعضی احادیث صلوۃ الاشراق . و در تفسیر بیضاوی آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و گفت هذه صلوۃ الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانی روز فتح مکه در وقت چاشت بود . و در حدیث آمده که هر که میگذارد نماز فجر در جماعت بستر بنشیند برای ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغیب نموده و ظاهر آن است که این یک وقت است و یک نماز که اول وی اشراق است و آخروی تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اینجا گمان بردند که مگر اینجا دو وقت و دو نماز است . و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوۃ ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفی نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند . و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته . و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجۀ تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیای سابقین است

[۱] ولا یخفی ان ماقاله بعد قوله و ان شئت مقام و حدة الوجود لا یفهم حقیقه الا من هو واصل الى هذا المقام ولا ینبغی ان یتنوه کل احد بما سمع عن هو سواه بل هو بالنسبة الیما من التشابهات (لصححه)



موصول است مر طالب صادق و مرید واثق را . و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت  
بیند او را در خواب و بیداری . و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده  
اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الہی در زمان فقدان وجود ولی کامل  
و مرشد ہادی التزام ظاہر شریعت بادامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است  
کہ از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود کہ بد آن راہ نماید و فیض و امداد از آنحضرت  
بی واسطہ برسد . و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل  
و استمداد اگرچہ از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصۃ ما فی مدارج  
النبوة و شرح مشکوٰۃ و شرح سفر السعادة ) ( و فی کلیات ابی البقاء و کتابۃ الصلوة  
فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسیة و لهذا وقع کتاب البخاری و غیرہ  
من القدماء عاریا عنہا ) . ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة  
و القيام و القراءة و الركوع و السجود و القعود . و الصلوة المطلقة هی التي اذا اطلقت  
لفظة الصلوة و لم تقید شملتها فصلوة الجنازة و الصلوة الفاسدة کصلوة التطوع را کبا  
فی المصر لیست بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا یصلی لا یبحث بہا . و قيل هی صلوة ذات رکوع  
و سجد و هذا بظاہرہ لا یتناول صلوة المؤمی المریض و الراكب فی السفر کذا فی  
البرجندی . و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة  
الی اقامة ناموس الواحدیة بالاتصاف بسائر الاسماء والصفات . فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص  
الکونیة . و کونه مشروطا بالماء اشارة الی انہا لا تزول الا بظہور آثار الصفات الالہیة التي  
ہی حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة . و کون التیمم يقوم مقام الطہارة للضرورة اشارة  
الی التزکی بالمخالفات و المجاہدات و الرياضات فهذا و لو تزکی عسی ان یکون فانه انزل  
درجة ممن جذب عن نفسه قطہر من نقائصہا بماء حیوة الازل الالہی و الیہ اشار علیہ  
السلام بقوله آت نفسی تقویہا و زکھا انت خیر من زکھا ای الجذب الالہی لانه خیر  
من التزکی بالاعمال و المجاہدات . ثم استقبال القبلة اشارة الی التوجه فی طلب الحق . ثم النیة  
اشارة الی انعقاد القلب فی ذلك التوجه . ثم تکبیرة الاحرام اشارة الی ان الجناب الالہی  
اکبر و اوسع مما عسی ان یتجلی بہ علیہ فلا تعبدہ بمشهد بل هو اکبر من کل مشهد و منظر  
ظہر بہ علی عبدہ فلا انتہاء لہ . و قراءة الفاتحة اشارة الی وجود کمالہ فی الانسان لان  
الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله بہ افعال الموجودات . فقراءتها اشارة الی ظہور الاسرار  
الربانیة تحت الاستار الانسانی . ثم الركوع اشارة الی شہود انعدام الموجودات الکوینیة  
تحت وجود التجلیات الالہیة . ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فیہ سمع الله من  
حمده و هذه کلمة لا یتحققہا العبد لانه اخبر عن حال الہی فالعبد فی القيام الذی ہو اشارة  
الی البقاء خلیفة الحق تعالی و ان شئت قلت عینہ لیرتفع الاشکال فلهذا اخبر عن حال نفسه

و حمد است و جمیع خیرات و حسنات و ثبوت و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما که او تعالی بذات شریف خود در اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بآن ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرموده که هرگاه بخدای تعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که درای صلوة مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه آنحضرت عزت ده بار رحمت می فرستند بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت . لما روی عن ابی هريرة رضی الله تعالی عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم من صلی علی واحدة صلی الله علیه عشر ا رواه مسلم . و عن انس رضی الله تعالی عنه من صلی علی صلوة واحدة صلی الله علیه عشر صلوات و حطت عنه عشر خطایات و رفعت له عشر درجات رواه النسائی . و از ابو طلحه مروی است که گفت بر آمد رسول خدای روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز از ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است بسبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیکردی که ترا یا محمد که پروردگار تو میکوید که صلوة بفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلوة و سلام . و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة فرستد خدای تعالی بروی تا وقتی که صلوة بفرستد بر من پس اختیار ندارد بنده کم کند بنده یا بیش . میکوید مؤلف که در هفتاد منحصر نیست بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازه تقوی و محبت و اخلاص و در تخیر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخیر بعد از اعلام بوجود خیر در تجربه متضمن تحذیر است از تفریط و تقصیر در آن . و از ابن مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه و سلم نزدیک ترین مردم بمن برون قیامت بیشترین ایشان است دو فرستادن درود بر من . و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از اهل احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من . و از ابو بکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه و سلم کاهنده تر و پاک کننده تر است کناهان را از آب سرد کننده مر آتش را . و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مضدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل شلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است . و بسیار شاخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریق



شقی عید ذکر است عنده فلم یصل علی آخرجه الطیرانی و عن علی رضی الله عنه قال قال رسول الله علیه و سلم البخیل الذی ذکر است عنده فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکافات احسان او است و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکثر و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ایزار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مخترع است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و باجهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع اذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلاً منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تأکید است و در حق کسی وارد است که اصلاً ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگر چه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعاء و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابی جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است وقتی که آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه وقتی که خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیرا چه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جاسنت مؤکده و بعضی جاستحب است و تحقیق آن است که بعد از ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل از کار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان

في العلائق البدنية اى متوجهة الى تدبير البدن و تكميله بالكلية مكدره بالكبدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية و ذات المفيض عز اسمه في غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذا جهتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط انفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية و تقبل النفس منه اى من ذلك المتوسط الفياض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والدنيوية مالك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية و الى اتباعه الذين قاموا بمقامه في ذلك بافضل الفضائل اعنى الصلوة عليه اصالة و عليهم تبعاً و الثناء عليه بما هو اهله و مستحقه من كونه سيد المرسلين و خاتم النبيين و عليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية و اداسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان و اما اذا تجردوا عنها فلا اذ لاجهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مرآقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر و يشهدون به (وشیخ عبدالحق دهلوی رحمۃ اللہ علیہ در مدارج النبوة در بیان وجہ وجوب صلوة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بر امت فرموده اند کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم احسان کرده است در حق ما بهدایت و امید است در آخرت شفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی کہ بر ما است بنظر احسان وی کہ در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی یا او بملاحظۃ رجای شفاعت ازو کہ در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست کہ ما از ادای حق او بجهت آنکہ در دنیا هدایت فرموده و ہم از تحصیل تقرب او بامید آنکہ در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا کہ بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او کہ رحمت بفرستد بر او چنانچہ لائق بجناب عظمت وی است صلی اللہ علیہ وسلم و اختلاف است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمریکبار بدلیل صیغۃ امر کہ برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند کہ واجب است اکثر آن بی تقید وقت و بلا تعیین عدد زیرا چہ او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نکردانید پس واجب است بر ما کہ حتی الوسع ہر قدر کہ توانیم و ہر وقت کہ دایم بجا آوریم و بعضی گفته اند کہ واجب است ہر بار کہ اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند کہ ہمین مختار است و در مواہب گفته کہ باین قائل است طحاوی و جماعتی از حنفیہ و جماعتی از شافعیہ و مالکیہ و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکرک عنده فلم یصل علی رواہ الترمذی و صححہ الحاکم و حدیث



(الصلوة) هي فعلة من صلى و إنما كتب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اى تملها الى مخرج الواو ولم تكتب بها اى بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل وهو التصلية يقال صليت صلاة ولا يقال تصلية مأخوذة من الصلا وهو العظم الذى عليه الايتان . و ذكر الجوهرى ان الصلاة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى . (وقيل اصل الصلاة صلوة بتحريك قلبت و اوها الفا لتحركها و افتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوه و الربوا كذا فى كليات ابى البقاء) فقيل الصلوة حقيقة لغوية فى تحريك الصلوتين اى الايتين مجاز لغوى فى الاركان المخصوصة لتحريك الصلوتين فيها استعارة فى الدعاء تشبها للداعى بالراكم و الساجد فى التخشع و فى المغرب انما سعى الدعاء صلوة لانه منها . و المشهور ان الصلوة حقيقة فى الدعاء لغة مجاز فى الرحمة لانها مسببة من الدعاء وكذا فى الاركان المخصوصة لاشتغالها على الدعاء وربما رجح لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتمة على الركوع والسجود ولورودها فى كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة . وقيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء والرحمة فيكون الاستغفار داخل فى الدعاء . وبعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي ولا يحتاج فى دفعه الى ان يراد به معنى مجازى اعم من الحقيقى وهو اىصال النفع فالايصال واحد و الاختلاف فى طريقه . و فى التاج الصلوة من الله الرحمة و من الملائكة الاستغفار و من المؤمنين الدعاء و من الطير و الهوام التسبيح انتهى . اعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره و ابقاء شريعته و فى الآخرة بتضعيف اجره و تشفيعه فى امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتباع . وقيل الرحمة و قيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس فى وسع العباد فامرنا ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما فى شرح التأويلات . و فى المغنى معناه العطف كما مر (فائدة) الصلوة على النبي واجب شرعا و عقلا اما شرعا فاقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و اما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما و هذه المقدمة ضرورية مذكورة فى براهين العلوم الحقيقية التى لا تتغير بتبدل الملل و الاديان و ان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة . الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المتعلم و المتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكما كان الخطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة فى اليبوسة ولذا كان الادوية شدة تأثيرا فى الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة فى الغالب منغمسة



(صوم الوصال) بالإضافة هو صوم یومین او ثلثة بلا افطار کما فی المضمرات (و آنحضرت صلی الله علیه وسلم در بعضی از ایامی رمضان وصال کردی یعنی پیانی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنشود و افطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت می فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستیم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورنده منست میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند هست که می خوراند و می نوشاند مرا و علمارا اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مقصود ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیرا چه موجب افطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مقصود از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اکل و شرب مینگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مقصود غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشد و از غذای جسمانی مستغنی می شد و این معنی در محبت های مجازی و مسرتهای صوری تجربه رسیده است چه جای محبت حقیقی و مسرت معنوی و علمارا در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفة میگویند جائز است هر کسی را که قادر است بر آن چنانکه صوم دوام سوای ایام منیه و اکثر بر آنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جهور بر آنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه وسلم و از اهل سلوک آنهاست که خریص اند بر ریاضت نفس افطار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال بر آید هکذا فی مدارج النبوة)

(صوم ایام بیض) هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر و قيل من الرابع عشر كما فی الزاهدی و هو مکروه عند بعض و عن ابی یوسف رح انه مستحب کصوم الانین و الخمیس کذا فی جامع الرموز (و شیخ عبدالحق دهلوی در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه وسلم در صوم ایام بیض تأکید تمام نمودی تا در سقر نیز روزه داشتی انتهی)

### فصل الواو

(الصحو) بالفتح و سکون الحاء فی اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف قد سبق مع ذکر الصحو الثانی و صحو الجمع و الصحو بعد الحو فی لفظ الجمع و لفظ السكر

قصد الطاعة منه . وفيه إشارة . الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى . والى ان النية لابد ان تجدد في كل يوم لجميع الصيامات وذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفرح . والى ان من توى اولاً ثم لم يخطر بباله المدم الى المغرب يكون صائماً بالاجماع كمن لم ينو صوماً ولا فطراً وهو يعلم انه من رمضان لم يكن صائماً على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی . ( واخلاف است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور بر آنند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلمو ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداود و غیره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است . در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوی و در موطأ است که هر حسنه ابن آدم بده چند است تا هفتصد مکر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروی چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطلع نکند دانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است . و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خدای تعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگر چه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و کردوی کشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرک اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگوید که من روزه دارم ریا داران قول خواهند بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کردوی تعالی آنرا بخرد هكذا فی مدارج النبوة ) . و عند اهل الحقیقه هو الامساک عن الغیر بنعت الفردیه كما فی شرح انقصیده الفارصیه . و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضیات البشریه لیتصف بصفات الصمدیه فعلى قدر ما یتمتع ای بصوم عن مقتضیات البشریه تظهر آثار الحق فیہ . و کونه شهراً کاملاً اشاره الى الاحتیاج فی ذلك الى مدة الحیوة الدنیا جمیعها فلا تقول انی وصلت فلا احتیاج الى ترک مقتضیات البشریه فینبغی للعبد ان یاتزم الصوم وهو ترک مقتضیات البشریه مادام فی دار الدنیا لیفوز بالتمکن من حقائق الذات الالهیه انتهى . و در جمع السلوک گوید صوم راسه مرتبه است . صوم عوام که عبارت است از ترک اکل و شرب و جماع . و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سایر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه . و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیه و از کار دنیاوی و جمیع ما سوى الله تعالی .



في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في المرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي وارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط واما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب • وايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الرأ من باب الجيم وعلى قسم من الكسر مقابل للمنطق منه ويحي في فصل الرأ من باب الكاف •

(الصنم) بفتح الصاد والنون لفة بمعنى بت وعند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق وفي مجمع السكوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق وتجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تست از آنكه هراچه تودربند آني بنده آني كما في شرح عبد اللطيف على المشوى للمولوى الرومى ودر كشف الغفات كويد بت در اصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستى مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نیست و بت پرست را كه حق پرست كويند ازین جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضا ربك الا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند قافهم انتهى • و در بعضی رسائل كويد صنم حقیقت روحیه را كويند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنى پیر كامل آمده •

(الصوم) بالفتح و سكون الواو في اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما في المفردات او ترك الانسان الاكل كما في المغرب • وعند الفقهاء ترك الاكل والشرب والوطى من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينقض الصوم • و يرد عليه ان ترك الاحتقان والانزال بالثقل ونحوها شرط في الصوم وجعلها داخلية في الاشياء الثابتة تكلف والاولى هو ترك المفطرات • وفيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم • ثم المراد بالوطى الوطؤ الكامل فلا يشتمل و طى بهيمة او ميتة بلا انزال كما في النظم • والمقصود بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف وهذا اوسع والاول احوط • والمقصود بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هذا فقد افطر الصائم اى اذا وجدت الظلمة حسبا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا في الحكم لان الليل ليس طرفا لليوم • وانما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الافطار كما في فتح البارى • وقولهم مع النية اى قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعبر شرعا فيخرج امساك الكافر والحائض والنفساء والمجنون اذ لا يتصور قصد الطاعة منهم ولا يخرج امساك الصبي لصحة

### فصل اللام

(صلصة الجرس) عند الصوفية هي انكشاف الصفة القادرية عن ساق بطريق التجلي بها على ضرب من العظمة وهي عبارة عن بروز الهبة القاهرة و ذلك ان العبد الآتية اذا اخذ ان يتحقق بالحقيقة القادرية برزت له في مباديها صلصة الجرس فيجد امرا يقهره بطريق القوة العظموية فيسمع لذلك اطيما من تصادم الحقائق بعضها على بعض كأنها صلصة الجرس في الخارج وهذا مشهد منع القلوب عن الجرأة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الآتية وبين قلوب عباده ولاسيبيل الى انكشاف المرتبة الآتية الا بعد سماع صلصة الجرس كذا في الانسان الكامل \*

### فصل الميم

(الصلم) بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو ولكونه مهملا يوضع موضعه فعلم على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية \*

(الاصطلام) هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا في اصطلاحات الصوفية \*

(صميم) نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمر از شانزده دقيقه بود و قتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بكذرد • و تصميم از قوتهاى ذاتيه كواكب است و دليل غايت قوت و سعادست براى آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاى كيرد • و صميمتين عطارد قوى تراست كه كه بمثابة دوشمن باشد هكذا فى الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا فى لفظ الشعاع فى فصل العين من باب الشين المعجمة \*

(الاصم) بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يحى فى فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يحى فى فصل القاف من باب النون • و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه فى المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذى يقوى عليه منطقا فى القوة و معنى القوة هو المربع الذى يكون من ضرب الخط فى مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدده و ما كان منه فى المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم و مربع مربعه منطقا و ان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر سبعة • و ما كان فى المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط



و تکاثف میپذیرد و قطره قطره شده بر زمین می چکد و آن بخار متکاثف را ابر گویند و آن قطرات را باران نامند و گاهی چند آن لطیف نمی باشد بلکه ثقیلی دروهم موجود است و بنابر ثقات بسیار بلند نمیرود و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار ودخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و کرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان مجد برودت میرسند بخار سرد می گردد و دخان در انهای آن تعاقب میکند تا راه نفوذ بیابا پیدا کند و ازین تعاقب آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائی غیر از استعداد مواد و تأثیر صور عنصریه را نمی توانند در یافت لا جرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم برای این کار خانه بلکه جمیع کار خانه عالم در کار اند که آن اسباب ارواح مجرده اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن با وجود اسباب مادیه و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادیه و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه وافی اسباب و تأثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کار خانه این عالم سبحانه ما احکم بنیانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بنابر اجرای عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مفضی بسوی اعتقاد تعطیل او تعالی است و بر تقدیر ثانی مؤدی بسوی عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصاً

(الصفقة) بالفتح وسكون الفاء في اللغة ضرب اليد على اليد عند البيع او البعثة وفي الشريعة هي العقد نفسه قالوا لا يجوز تفريق الصفقة اى العقد الواحد قبل التمام فلو اشترى عبدین صفقة بان لم يتكرر لفظ ووجد المشتري في احدهما عيبا لا يرد المبيع خاصة قبل القبض بل اما ان يردهما معا او اخذهما معا لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام هكذا في جامع الرموز والبرجندی .



والمشهور أنهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم . اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق على المعلوم ای المصدق به ولا اعني به متعاقه بالذات وهو وقوع النسبة ولا وقوعها بل ما تركب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة . ومنهم من جعله بذلك المعنى مواد فالقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبارات عن العلوم لا العلوم هكذا حققه السيد السند في حواشي اعضدى \* وتحقيق الفرق بين النصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء .

(الصعق) يهوش شدن ودر اصطلاح صوفيه مرتبه فنا است در حق كذا في كشف اللغات (وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ماسوى الله فيها انتهى \* )

(الصاعقة) الخراق الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس \* اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعقد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لانتقاص حرارته يمزق السحاب في صعوده وزوله تمزيقا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحرق كل شيء حرارته ويمزقه لغلظه وثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميذى وغيره وقد مر في لفظ البرق . و در تفسير عزبى مذکور است که اهل حکمت گفته اند که چون قواى فلکيه در عناصر تأثير میکنند به تسخين و تبخير عناصر بحرکت می آیند و باهم مخلوط میشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متکون می شوند مثلا چون کرمی تا بستان در عناصر تأثير می کند از دریا بخار و از زمین دخان برمیخیزد و بسوی آسمان میرود پس دخان کاهی از حیز هوا بر ترمیرود و بحد کره آتش میرسد و مشتعل می گردد و کاهی تا چند روز آن اشتعال می ماند بسبب غلظت ماده دخانی و بصورت ستاره دم دار و یا نیزه و یا کيسو و جز آن در نظر می آید و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل می گردد شهاب می باشد و کاهی مشتعل نمی شود بلکه احتراق می پذیرد و علامات سرخ و یا سیاه و یا کبود در میان آسمان و زمین ظاهر می شود و بخار در وقت برخاستن از زمین چند قسم می باشد کاهی لطیف می باشد و بسبب خفت بسیار بلند می رود و بمکانی میرسد که انعکاس شعاع آفتاب از زمین تا آن مکان منقطع می گردد و سردی

ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نغنى بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعارض والعارضه وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والاتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فالعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف ولعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المتفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اى التصديق قسما من العلم ولا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل وعلى ما تركب مما صدق عليه الفعل \* وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعارض وذلك العارض وقسم المعارض اليهما كأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق \* واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل والادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره \* واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصديق اى تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجائز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الماحوق \* وقال المولوى عبد الحكيم فى حاشية القلبي والتحقيق ان النزاع فى التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصورى والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي فى التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور والحكم او مجموع الادراكات الثلاثة فصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق باى معنى تريد منه وتفرّد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر (التقسيم) التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط واما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فاركان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقليدا كذا فى شرح التجريد \* وفى شرح الطوالع التصديق اما جازم او لا والجازم اما بغير دليل وهو التقليد واما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقة النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا وهو العلم وغير الجازم ان كان متساوى الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجع ظن والمرجوح وهم انتهى فجعل الشك والوهم من التصديق



كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فنصور والا فتصديق . ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين . على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجب على تقدير كونه نفس التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي والانبات وهو الحكم ويحيى ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناها على مذهب الحكماء الا قدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة . واما معناها على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية والطرفين والحكم فظاهر فان قواعدهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسر بهى شدة والتبادر منه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل عنه بان حصل فيه فتصديق عنه فظاهر هذه العبارة مبنى على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخرى الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اى لم يحصل عنده حكم فتصور والا فتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخرى المطلقين خارج عنه . ويرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد وايضا التصور . مقابل للتصديق ولا شئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرطا له . واجيب عن الاول بان التصديق وان كان متعدد في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية . وعن الثانى بان التقابل انما هو بين مفهومى انتصور والمعتبر في التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه النصور الساذج لا مفهومه ولو لم يحز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لا متنع ان يكون شئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة . ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره . اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف . قال السيد السند والتحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدائك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور الذى هو ما عدا من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما وامتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانهما من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل انتصورات الثلاث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده بالحجة مع



مناسيته له ولهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كفرنسى رهان فلو سبقنى لآمنت به ولكن سبقته فأمن بى كذا فى الاصطلاحات الصوفية •

(الصدقة) بفتح الحاء من الصدق سعى بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه فى العبودية كذا فى جامع الرموز وهى اعم من الزكوة • اعلم ان كل صدقة فى الاحرام غير مقدرة فهى نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجراذة فان للمحرم فى ذلك ما شاء كما فى المحيط كذا فى جامع الرموز والهداية فى بيان الجنائيات • ودر تيسير القارى ترجمة صحيح بخارى در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميكويد صدقه عبارت از مالى است غير زكوة مفروض وكاهى صدقها بر زكوة نیز اطلاق كنند •

(التصديق) فى اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل والفرق بينه وبين المعرفة ان ضده الانكار واثبتكذب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالى رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة • وفصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذى هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها بما تحصل بالاكسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واطهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا فى شرح المقاصد • قال المولوى عبدالحكيم فى حاشية الحيالى فى بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوى اختلفوا فى انها داخلية فى التصور او فى التصديق المنطقى فصدر الشريعة ذهب الى الثانى وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعافان كان حاصله بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شئ وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى فالتصديق اللغوى عنده اخص من المنطقى • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى وفيه ان التصديق اللغوى قطعى والمنطقى اعم من القطعى والظنى لكونه قسما من العلم الشامل للظنى والقطعى عند المنطقيين انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم ايضا

والتحقق في الواقع ويستعمل بنى فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل \* ج ب بالضرورة صدق كل \* ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية \* والفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها وليست بصداقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع \* وعند اهل السلوك هو استواء السر والعلانية وذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا وباطنا سرا وعلانية وتلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اى استوى عنده الجهر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا كذا في مجمع السلوك (وقيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك وقيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب \* قال القشيري الصدق ان لا يكون في اخوالك شيب ولا في اعتقادك ريب ولا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني \*)

(الصدیقینه) هي درجة اعلى من درجات الولاية وادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها وبين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابى البقاء \*

(الصداقة) عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء والجفاء والمنع والعطاء وهي من مراتب المحبة كما مر \* واين را پنج درجه است \* درجة اول صفاست وعلامته بغض النفس والهوا ومخالفة المقصود وترك الشهوات بعين الرضى والخروج بالكلية من حب الدنيا \* درجة دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور كردد واز غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بكيريد ويا بدو نكرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند \* خواجه شنبلى كويد اللهم احشرنى اعمى فانك اجل واعظم من ان تراك عى \* درجة سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند وشعله ذر كيرد \* درجة چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره \* درجة پنج تحير است مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم حى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معنى در ابتداء بود ودر انتهاء مى فرمايد رب زدنى تحيرا هيچ مىداني از اين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار نممكن نيست حضرت محبوب خویش بلند قدر بود ووصول بدان جز حيرت و دهشت ديكر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر \*

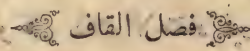
(الصدیق) مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما وقولا وفعلا بصفاء باطنه وقربة بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدّة



زيد الانسان او الفرس واما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيايزيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل \* ورده المحقق التفاتاني بما حاصله انه \* ان اراد هذا البعض انه لافرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقيدي دون الاخبارى حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف \* وان اراد انه لافرق بينهما بحسب احتمال الصدق والكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق والكذب انما يتوجهان الى ما قصد المتكلم اثباته او نفيه والنسبة الوصفية ليست كذلك ولوسلم فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التمام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعنى اللغة والعرف \* وان اراد تجديد اصطلاح فلا مشاحة فيه \* قال السيد السند والحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الحبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسب اخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي بوقوع نسب اخرى تطابقها ولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية \* بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجهه تشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جواز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال \* واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهلم ان لا يوصف شئ الا بما هو ثابت له فالنسبة الحبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة والا مطابقة اى الصديق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما \* واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسباً خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتلان الصدق والكذب واما بحسب مفهوميهما فلا \* وقال صاحب الاطول التحقيق الذى يعطيه الفكر العميق والذكاء الدقيق ان النسبة التى لهما خارج هي التى تكون حاكية عن نسبة فعنى ثبوت الخارج لهما ليس الا كونه محكيها ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها او عدمها او معرفتها او تحمس على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقيديات ليست حاكية بل محضرة لتبين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء هذا \* والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات وما في حكمها من المركبات التقييدية ومعناه حينئذ التحمل ويهتمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اى محمول عليه وقد يستعمل فى القضايا ومعناه حينئذ الوجود



وفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه . وفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يباغ الفعل هكذا في كليات ابى البقاء . وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو خطاء اى ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اى عدم مطابقتها لاعتقاد المخبر ولو خطاء وصدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد وكذبه عدمها . والمقصود بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرها اذلو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق ولدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحننا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفاؤه . وليس لك ان تقول المقصود عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له في المشكوك . لانه ينافي ماهو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب . ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لدلوله . لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر مايدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا ولولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ماخالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر . واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين اكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقتها للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم . والجواب ان المعنى لأكاذبون في الشهادة . وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقتها للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللا مطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جميع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما . وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها . واستدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المقصود بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه . ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان الجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لاعن عمد (فائدة) اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق والكذب من خواص الخبر لايجرى في غيره من المركبات المشتملة على نسبة . وذكر بعضهم انه لافرق بين النسبة في المركب الاخبارى وغيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا زيد انسان او فرس والا يسمى مركبا تقيديا وتصورا كما في قولنا يا

وام الضرور لا يعاب بقوالهم ولا يشوق الى التلهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل  
الكشف والحجاب .  فصل القاف

(الصدق) بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل  
القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير  
الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق  
الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها . والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف  
له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اى النسبة الخارجية الى هي حالة بين الطرفين مع قطع  
النظر عن تعلقها الامر الذهني المتعقل بالخبر فطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا  
ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب . والحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو  
النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع واللاوقوع من حيث انها معقولة  
قانونية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة  
بين شيئين اما بانثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن  
من النسبة لا بد وان يكون هذا ذاك او لم يكن فطابقة هذه هذه النسبة الحاصلة في الذهن  
المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيين او سلبيين صدق  
وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر . فاذا قلت  
اييع و اردت به الاخبار الحالى فلا بد له من وقوع يبع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد  
مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعث الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل  
في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له . ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية  
دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر  
متحقق موجود في الخارج فاما لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له  
وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى . وقال السيد السندان المطابق للواقع هو الايجاب  
والسلب ومطابقتهما للواقع اى الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين  
او سلبين . ولكل وجهة هو مواليها وهذا الذي ذكره من تفسير الصدق والكذب مذهب  
الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول . (والصدق والحق يتشاركان في المورد ويتفارقان  
بحسب الاعتبار فان المطابقة بين الشئيين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة  
لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا تطابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا  
بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة  
كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد صدقا . انما اعتبر هكذا لان الحق  
والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع . والصدق في القول هو مجانية الكذب .



او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی از آن چهار آید و ذکر کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی ببقاء و یک مسمی بقطب انتهى . و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تن اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلاق . و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و بقاء سیصد تن اند که ایشان را ابرار گویند و پستترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقبا است . و در مجمع السلوك آورد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امراء و سه خلفاء . و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثه على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم الصلوة والسلام فهم على مراتبهم سادات الحق . و قال ابو عثمان القرى البداء اربعون و الامراء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد ولا يتشرق عليه و هو امام الاولیاء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الائمة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و هم البداء و الاربعون يعرفون سائر الاولیاء من الائمة و لا يعرفهم من الاولیاء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولیاء و كذا في السبع و الثالث و الواحد الى ان ياتي بقيام الساعة انتهى . و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بنی آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام . القسم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكامل افراد الاولیاء المتقنون آثار الاولیاء غابوا من عالم الاكوان في الغیب المسمى بمستوى الرحمان فلا يعرفون ولا يوصفون و هم آدميون . و القسم الثاني هم اهل المعانی و ارواح الادانی يتنور الولی بصورهم فيكم الناس في الظاهر و الباطن و يخبرهم فهم ارواح كأنهم اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سافروا من عالم الشهود و وصلوا الى فضاء غیب الوجود فصار عينهم شهادة و انفسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض . القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولیاء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس . القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع و انما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معاملهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام و قد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوی فيخبرونهم بالمغيبات و المكتومات . القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم و هم من اجناس بنی آدم يظهرون و يكلمونهم فيجيبون اكثرهم و سكنی هؤلاء في الجبال و القفار و الاودية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه . القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسواس هم المولدون من اب التفكير



است صلی الله علیه وسلم در میان خلایق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی \* و واصل کسی را کویند که قوی لطیفه او مزکی کشته بر لطیفه حق \* و طائر کسی را کویند که بلطیفه روحی رسیده \* و سائر کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد \* و سالک کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد \* و مرید کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد \* و طالب کسی را کویند که صاحب قوی مزکی لطیفه خفی قلبی باشد \* و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز می کوینند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مکتومان و مفردان ای محبوبان \* نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است \* و نجباء هفتاد اند اسامی کل نجباء حسن است \* و اخیار هفت اند اسامی ایشان حسین است \* و عمده چهار اند اسامی ایشان محمد است \* و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمده بجایش رسد و بجای یکی از عمده یکی از اخیار آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق بدآورده نهند \* مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح نا چاشت می شود و باقی همه شب اما نمازهای ایشان چون وقت می رسد در طی زمینها که باوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس می کنند و خمس صلوات می گذارند و سکونت نجباء مصر است \* و اخیار همیشه در سیاحت می باشند و ایشان را سکوتی و قراری نیست \* و عمده در زوایای ارض می باشند و مسکن غوث مکه است \* و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهی و تفصیل باقی در مواضع آنها است \* و در توضیح المذاهب می گوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور می مانند و از اهل تصرف نیند اما آنانکه اهل حل و عقد و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند \* و بروایت خلاصة المناقب هفت اند که ایشان را اخیار و سیاح نیز کویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشان را نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جای ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنج تن دیگر اند ایشان را عمده کویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشان را اوتاد خوانند که مدار است حکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان برمیخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء کویند که نقیان این امت اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریاد رس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای

وگویند که مقصود ما ازین ملامت خلق است وحق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق و متشبه محق بزهاد طائفة اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلی نکشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را مترهد خوانند و متشبه مبطل بایشان طائفة اند که از برای قبول خلق ترك زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان مردم و بر بعضی حال ایشان متشبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان بر ایشان مشته شود بکن برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست عات آنست که اعراض کرده اند و این طائفة را مرایه گویند و متشبه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر ولیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میداند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند و متشبه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر رسوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطاع و مقصودش قبولیت در نظر خلق است تا نفی از آنها حاصل شود و این طائفة را نیز مرایه گویند و متشبه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندکان حق قیام نماید و بباطن می خواهد که خدمت ایشان سبب نجات اخروی گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند ولیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمد و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و این چنین کس را متخدام گویند و متشبه مبطل بخدام کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروی نباشد بلکه خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بان سبب استجلاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مقصود مؤثر نیابد ترك کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع و نظر او در خدمت همگی بر حفظ نفس خود بود این چنین کس را مستخدم خوانند و متشبه محق بعابد کسی بود که اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد ولیکن بجهت عدم تزکیه نفس طبع بشری بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف بدان قیام نماید او را متعبد خوانند و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جمله مرایه که نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب و در مرآة الاسرار می گوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه



آنست که با وجود عبادت رغبت بدنيا ممکن بود \* و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود \* پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه \* و هر يك ازین طوائف هشتگانه را دو متشبه اند یکی محق دیگری مبطل \* متشبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند \* و متشبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه می گویند و می گویند که تقید با احکام شریعت و طیفه عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیاء است اما حال خواص آنست که بر سوم ظاهر مقید نشوند و بمراعات حضور باطن اهتمام نمایند \* و متشبه محق بمجذوبان واصل طائفه اند از اهل سلوک که سر ایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا کاه کاه کشف ذات لایع کردند و باطن شان همیشه مشتاق این مقام می ماند \* و متشبه مبطل بمجذوبان واصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکنات خود را هیچ بخود اضافه نکنند و گویند که تحریک باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آن جماعه نیست زیرا که مقصود ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراده حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنادقه خوانند \* و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت می کند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع باک ندارد از زندیقان است \* و متشبه محق بلامتیّه طائفه اند که در تخریب نظر خلق مبالغاتی زیاده نمایند و اکثر سعی ایشان در تخریب رسوم عادات و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود و ترسم بر رسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثر نوافل و طاعات نمایند و جز بر ادای فرائض مواظبت نمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا بلامتیّه مشابّهت دارند \* و فرق میان ایشان و ملامتیّه آنست که ملامتیّه بجمع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در تکذرنند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند \* اما طائفه که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربه اسلام از کردن بر داشته اند و از اوصاف مذکوره خالی این اسم بر ایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است \* و متشبه مبطل بلامتیّه طائفه اند هم از زنادقه که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند



نه بیند و نداند و مستغرق وحدت باشد . بیت . چه غیر و کجا غیر و کو نقش غیر . سوی  
الله . والله ما فی الوجود . و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ غایت  
ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیدۀ شهود بر انداخته و بمرتبه  
رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان  
اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص می سازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق  
تعالی خالص می گرداند بخصاتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را . اما طالبان آخرت  
چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد . اما زهاد طائفۀ که بنور ایمان و ایقان حقیقت  
آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قییح شمارند و از مقتضیات نفس بکلی  
اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند . و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد  
بجهت حفظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف  
صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بر دیگر نیفتد . اما فقرا آن طائفه اند که بملك هیچ چیز  
از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترك ایشان یکی از سه چیز است  
امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب  
و امید فضل را ثواب و بیش در آمدن در بهشت از اغیا است چه فقرا پانصد سال قبل  
از اغیا بجنّت در آیند و طلب جمعیت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل  
در آن . و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حفظ نفس است  
و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبه در فقر و مقامیست فوق  
مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگر چه مرتبۀ او و رای  
مرتبۀ فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج است چه هر مقامیکه از آن مقام  
صوفی ترقی کند صفای آن مقام بردارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن  
سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقامانست از خود و عدم تملك آن چنانکه هیچ عمل  
و هیچ حال و مقام از خود نیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این  
حقیقت فقر است . و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه  
کسی ترك دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است  
چنانکه کسی با وجود اسباب رغبت نداشته باشد . اما خدام طائفۀ اند که خدمت فقرا  
و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد از ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام  
بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم  
کنند خواه بکسب خواه بسؤال . اما عباد طائفۀ اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف  
مداومت نمایند از برای ثواب اخروی و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن  
مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد . و فرق میان زهاد و عباد

اعلام و اطلاق این اسم برایشان پیش ازان بود که از هجرت دوست تمام کردد \* بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صوف پوشیدن است و این اثر زهد و ترك دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ماسوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد با مأمورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوٰۃ و السلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که اسامی بعضی از آنها این است \* جیه \* اولیائیه \* شمراخیه \* اباحیه \* حالیه \* حلولیه \* حوریه \* واقفیه \* متجاهلیه \* متکاسلیه \* الهامیه \* و تسمیۀ این طوائف بمتصوفه مثل تسمیۀ غیر سید بسید است \* و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است \* قسم اول واصلان و کاملان و آن طبقۀ علیا است \* قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقۀ وسطی است \* قسم سیوم مقیمان زمین و مغانک و آن طبقۀ سفلی است که همت ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و ناموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریک اعضا نصیبی ندارند \* و واصلان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبۀ وصول یافته اند و بعد ازان در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام مأذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که غایت الهی ایشان را بعد از استغراق درعین جمیع از شکم ماهی فنا خلاصی داده بساحل و میدان بقا رسانیده \* طائفه دوم آن جماعه اند که بعد از وصول بدرجۀ کمال حواله تکمیل و رجوع خلق بایشان نشده و غرقۀ بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیۀ بقا نرسیدند \* و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت \* اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفۀ محق و ملامتیۀ متصوفه \* محق آن جماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و بعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نہایات ایشان گشته ولیکن هنوز ببقای نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نہایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند \* اما ملامتیہ جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچہ عاصی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظننہ ریا محترز می باشند و هیچ چیز از اعمال صالحہ ترك نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است \* و بعضی گفته اند که ملامتیہ آنها اند که اظهار نیکی نمی کنند و بدی نمی پوشند و این طائفه هر چند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهدۀ جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را



يد شيخه الذي يدخل في ارادته ويتوب على يده لامور . منها التزني بزي المقصود ليتلبس بباطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه وهو لباس التقوى ظاهرا وباطنا قل الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس انتقوى ذلك خير . ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه . ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة وتصفية استعداداته فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسرى من باطنه الى باطن المريده . ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما ويذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته واخلاقه واحواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلاثة اب ولدك و اب علمك و اب ربك هكذا في الاصطلاحات الصوفية ( قيل التصوف الموقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال . وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطوه بشئ من الهزل . وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الاخلاق الطبعية واحكام الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو اولى على السمرندية والنصح لجميع الامة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في الشريعة . وقيل ترك الاختيار وقيل بذل الجهود والانس بالمعبود وقيل حفظ حراشيك من مراعاة انفاسك وقيل الاعراض عن الاعتراض وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى واصاله اتفرغ عن الدنيا وقيل الصبر تحت الامر والنهي وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرق وقيل الاخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والاياس بما في ايدي الخلائق كذا في الجرجاني . ) اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وضده الكدورة وهو مذموم في كل لسان . در خبر است كه مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم فرموده صفا از دنيا برفت و باقى ماند كدورت پس مرك امروز تحفه بود مر هر مسلماني را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر اين طائفه را گفته اند در عصر پيغامبر وبعد آن بزرگان را صحابه مى گفتند وبعد ايشان ديكرانرا تابعين مى گفتند وبعد ايشان ديكرانرا تبع تابعين مى گفتند وبعد ايشان ديكرانرا كه عنايت بامر دين بيشتر مى داشتند زهاد و عباد مى گفتند وبعد ايشان چون اهل بدعت پديد آمدند هر يكى ميان خودها زهادى و عبادى دعوى مى كردند پس خواص اهل سنت و جماعت كه رعايت انفس را لازم مى شمردند بنام صوفيه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ايشان را تا كويند اين اسمى است مر اين طائفه را از اسمائى



حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف . فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفى للحركات الثلاث مع التنوين ويسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوفٍ لها بمنع الكسرة مع انتوين الا لضرورة او وفق نظائر او غابة خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم . وعند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويحيى في فصل اللام من باب الواو .

( الصفة ) بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة .

( الصنف ) بالفتح والكسبر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق . قال في شرح الطوالع في بحث اقياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلّي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كائى مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد .

( الصوفي ) بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذى هو فان بنفسه باقى بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق . والمتصوف هو الذى يجاهد لطاب هذه الدرجة . والمستصوف هو الذى يشبه نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه والدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف . قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله . وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله . وقيل اول التصوف علم واوسطه عمل وآخره موهبة من الله . وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار . وقال الشبلى هو حفظ حواسك ومراعاة انفاسك . وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود . وقيل الصوفي هو الذى لا يملك ولا يملك اى لا يسترهم الطمع . وقيل الصوفي هو الذى صفا من الكدر وامتلاء من الفكر وانقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدر والحرير والوبر . وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف كردانيده باشد مر خديرا عز وجل جز خدای ديكريرا نخواهد . وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد ودل پيش نهد وبخل يكسو نهد واثار پيش نهد . وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد ووجدى باسماع بود وعملی با اتباع باشد . وقيل صوفي آنكه هميشه با خدای باشد بغير علاقه . وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انسانی بيراند وبمشاهده خویش باقى كرداند . وقال الجنيد الصوفي كالارض يعنى مثل زمين است در تواضع وفروتنى .

( التصوف ) هو التخلق بالاخلاق الالهية . وخرقة التصوف هى ما يلبسه المرید من

له هذا الطعم وقس على هذا . واختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذى جناحين يطير في الهواء كالطير . وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذى جناحين وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد ولا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها وبين تركيب الصور والمعاني وتفصيلها عموم وخصوص من وجه . ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اى نظام تريد بواسطة القوة الوهمية وبهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية وفي المعقولات بواسطة القوة العقلية وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية . فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم . قلت القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد وشرح المواقف والمطول وحواشيه .

( المنصرف ) على صيغة اسم الفاعل من الانصراف . عند النحاة قسم من الاسم المعرب وفي الباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالممتع والمنعى ايضا لمنعه الكسرة والتونين على ما في فصول الاكبرى . وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالجري وغير المنصرف بغير الجري كما مر في فصل الياء من باب الجيم . ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتونين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر . شعر . عدل ووصف وتأنيث ومعرفة . وعجمة ثم جمع ثم تركيب . والنون زائدة من قبلها الف . ووزن فعل وهذا القول تقرب . اى تقرب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنتان وقيل عشر بزيادة الالف المزيادة في آخر الاسم للالحاق او غيره كارتضى وقبعتى وقيل احدى عشر وزاد على العشر المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاث عشرة وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع . وقيل القول بانها عشر هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو انقول بانها عشر . وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريي ومجازي لا تحققي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة . وقيل المقصود منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل . والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتونين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك



من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين وشرح الوقاية \* ويطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة ويسمى بالتصريف ايضا \* وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا وصرافا وقد سبق في مقدمة الكتاب \*

(التصريف) هو علم الصرف وقال سيديويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيت به ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضى في شرح الشافية وقد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف \*

(التصرف) تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني \* وزد بلغاء آنتس كه شخصى چیزى انشاء کرده باشد كه در تركيب ومعانى مقصودة او بنهات لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديكرى بقوت طبع خود چنان آورد كه مى بايست ويا صنعتى كه استخراج و اختراع کرده باشد ديكرى بقوت طبع در آن چیزى زياده كند از صنائع لفظى ومعنوى كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنائع \*

(المتصرف) على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال وهو الفعل الذى يحى منه مضارع ومجهول وامر ونهى الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل واسم المفعول والفعل الذى لا يحى منه ذلك يسمى جامدا وغير متصرف نحو نعم ونعمت وبئس وبئست \* وعلى قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف ويسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشى المعلقة على الضوء \* واما غير متصرف ويحى في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة \* وعلى قسم من المصدر وهو ما لا يلزم فيه النصب وما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في الباب في بحث المفعول المطلق \*

(المتصرفة) عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة وهى قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور والمعانى وتفصيلها والتصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقة لها \* فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع ونحوه وكما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص \* وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون \* وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة \* وتفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل ونحوه وكما في قولك هذا اللون ليس



ان كانت بغير الحروف او بالحروف مع بقاء صورة الخط في السياق . فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة . وان كان بالنسبة الى الشكل والاعراب سمي محرفا . وابن الصلاح وغيره سمي القسامين محرفا كذا في شرح شرح النخبة . وفي خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع . والاول اما في الاسناد كما صحف مراجع بالراء والجيم بمزاحم بالزاء والحاء واما في المتن كتصحيح ستا من حديث من صام رمضان واتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة والياء المثناة التحتانية . والثاني ايضا اما في الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع واصل الاحدب . واما في المتن كما قيل في حديث الكهان فر الدجاجة فسمع الزجاجة . واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترته وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترته وهي حربته والتصحيح قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه .

(المصحف) بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضى الله عنه لنفسه يقرأ فيه بسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضى الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت . وقيل الاظهر ان المقصود بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القارى في فصل معرفة الوقوف . والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصحيح .

(الصحيفة) بمعنى كتاب ودر عرف كتاب خرد را كويند ودر بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفارى ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسيد كه از طرف بارى تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد وچهار كتاب نازل شد بر حضرت شيث نجباء صحيفه وبر حضرت ادريس سى صحيفه وبر حضرت ابراهيم ده صحيفه وبر حضرت آدم ده صحيفه وباقى توريت وانجيل وزبور وفرقان . وطبى در حاشيه كشاف صد وچهارده آورده ده صحيفه ازان جمله بر حضرت موسى سوى توريت زياده كرده والله اعلم انتهى من التفسير العزيزى .

(الصرف) بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنها سمي اتناول من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض ونايهما النقل . وعند الفقهاء هو بيع الثمن بائنه جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه

باجداث هیئت و زیاده معنی قتیقی ماده الاصل و معناه فی الفرع کافی صوغ الاوانی و الحلی من الذهب فالمصدر اصل للفعل کذا فی اصول الاکبری \*

( الصیغه ) بالكسر عند اهل العربیة هی الهیئة الحاصلة من ترتیب الحروف و حرکاتها و سکناتها كما فی شرح المطالع فی بحث الالفاظ . و قیل هی واللغة مترادفان و الاقرب ان یقال الصیغه هی الهیئة المذكورة واللغة هی اللفظ الموضوع كما فی التلویح فی تقسیم نظم القرآن . و در بعضی کتب صرف می آورد که صیغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از صیاغ یا از صوغ و صوغ و صیاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز که ریخته شده و این را منقول عرفی نویسند . و اما وجه اطلاق صیغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از ان فاعل و این تواند بود مقصود از قول صرفیان ضرب زد آن مرد در زمان ماضی صیغه واحد مذکر غائب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است . و بحسب اصطلاح هیئتی را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه . و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ یروی بها الحدیث مثل حدثنا و اخبرنا و قال و نحوها .

### فصل الفاء

( التصحیف ) بالحاء کالتصریف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعمیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تأخیر حروف چنانکه در لفظ معنا در ناقص یائی باب العین خواهد آمد بایمان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد . و خلق بغلط تصحیف را تجنیس می خوانند و آن چنان نیست چرا که در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیاورد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله . شعر . حبیبنا بذاته مخدوم . موقر العزة فی الایام . و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست . حبیبنا بذاته مجذوم . موفر الغرة فی الآثام . و این بمعنی قدح می شود و این چنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته ( مثال آن در فارسی . مصراع . ما در میان دولت تو می رژیم . اگر دولت را به تغییر نقاط دو اب خوانند و می رژیم را میریم محو می کردند کذا فی مجمع الصنائع ) و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوی للثقات



صنائع مطبوع اند چون ترصيع وتجنيس وايهام وخيال وبمضى نامطبوع چون تجنيس مطرف ومقلوب بعض كذا في جامع الصنائع .

(الصناعة) بالكسر في الاصل الحرفة يعنى ييشه كما وقع في الصراح وعلى هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة . ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها اولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله بمزاولة الاعمال . وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجلبى حاشية المجلد . وقال ابو القاسم في حاشية المجلد الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل . وقد تفسر بملكة يتقندر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان . والمقصود بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال . واطلاقها على هذا المعنى شائع واطلاقها على مطلق ملكة الادراك لا بأس فيه . وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني .

(الصناعات الخمس) عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويحییٰ ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة ( ووجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخيل فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني اما ان يفيد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني اما ان يعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل والثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب للزبدی .

(الاستصناع) هو استفعال من الصناعة ويعمدى الى مفعولين وهو في اللفظ طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط . وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلى من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجلاه ويقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز والبرجندى في فصل السلم .

### فصل الغين

(الصوغ) بالفتح وسكون الواو عند الصرفين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها



( التصريح ) كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب \* الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه ويسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس \* شعر \* افاطم مهلا بعض هذا التدلل \* وان كنت قد ازمنت هجرى فاجلى \* والثانية ان يكون الاول غير محتاج الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا \* شعر \* قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل \* بسقط اللوى بين الدخول فحومل \* والثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج \* شعر \* من شروط الصبوح في المهر جان \* خفة الشرب مع خلو المكان \* والرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني ويسمى التصريح الناقص كقول ابى الطيب \* شعر \* مغنى الشعب طيبا في المغاني \* بمنزلة الربيع من الزمان \* والخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين ويسمى التصريح المكرر \* وهو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد \* شعر \* وكل ذى غيبة يؤوب \* وغائب الموت لا يؤوب \* وهذا ازل درجة \* واما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابى تمام \* شعر \* فتى كان شربا للعفة ومرتعا \* فاصبح للهندية البيض مرتعا \* والسادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتى ذكرها في اول المصراع الثاني ويسمى التعليق كقول امرئ القيس \* شعر \* الا ايها الليل الطويل الا انجلي \* بصبح وما الاصبح منك بامثل \* لان الاول معلق بصبح وهذا معيب جدا \* والسابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته ويسمى التصريح المشطور كقول ابى نواس \* شعر \* افانى قد ندمت من الذنوب \* وبالاقرار عدت من الجحود \* فصرع بالباء ثم قفاء بالdal انتهى كلامه \* ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع \* [١]

( المصراع ) بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريح \* ودر مجمع الصنائع در تعريف غزل مى كويد مصرع يتي را كويند كه هر دو مصراع او قافيه دار باشند والآن اين را مطلع نامند \*

( المصنع ) بالضم وسكون النون هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم وقد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة \*

( المصنوع ) وهو الشئ المسبوق بالعدم \* وتزد بلغاء آنت كه نظام از صنعتى آراسته كردد كه طبع بدان تركيب بسبب مراعاة قواعد آن بدان صنعت ميل كند چه بعضى

[١] وهو لا يتجه على ابن الاثير لان التصريح المنقسم الى سبعة بمعنى جعل البيت ذا مصراعين لا ما هو قسم السجع ( لمصححه )

المعتبرة في القطر تقيد بالطلقة والاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة . والمقصود بجرمي النيرين صفحتاهما المرتئتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة وهذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر وكذا الحال في الشمس فضيحة القمر مثلاً هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر . وانما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً كل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض ولهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعاً فالقصد منه ظاهر . واما اذا قيل من جرم القمر قطر فالقصد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا وقس عليه المنكسف من قطر الشمس وجرمها وان شئت الزيادة فارجع اليه .

(الصدع) بالفتح وسكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم اذ لو كان في العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانوني .

(الانصداع) عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر .

(اصداع الجمع) در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت واعتبار كثرت در وحدت كذا في لطائف اللغات .

(الصرع) بالفتح وسكون الراء في اللغة السقوط وعند الأطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشج بها جميع الاعصاب لا قباض مبدئها وتمنع الحس والحركة والانتصاب . سمي به تسمية للملزم باسم اللازم وقد يسمى بام الصبيان . لكثرة عروضه للصبيان . وبالمرض الكاهني ايضا لان من المصروعين من يتكهن ويخبر بالغيب كالكهان . وانما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكته فهذا القيد احتراز عن السكته . وينقسم الصرع الى بلغمية وسوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية . والسدة الصفراوية قلما توجد والصرع الدموية تحتمله كذا في شرح القابونجي .

(المصراع) بكسر الميم دو لغت تخته در را كويند ودر اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب ويا چهار قالب مركب شده باشد كتر وبيشتر روانيست كه آن از قبيل نظم نبود اگرچه منقول است كه بزرگي يك مصراع بر حسب قانون ودوم دراز كفته . مصراع اول . آب را و خاك را بر سر زني سر نشكند . مصراع دوم . آب را و خاك را يك جا كن ودرهم كني خشتي پزي بر سر زني سر بشكند كذا في جامع الصنائع . وفي المذهب وغيره مصراع نصف بيت را كويند .



يسمى غيرهما صهرا \* وعن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا وصهرا النسب ما لا يحل نكاحه والصر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز والبرجندی في كتاب الوصية \* [۱]

### فصل الطاء

(الصراط) گفت آن حضرت صلی الله علیه وسلم که زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس نمی باشم من اول کسی که بگذرد آنرا و مشهور است که صراط تین تر است از شمشیر و باریک تر است از موی \* و در حدیث دیگر آمده است که بر بعضی مردم همچنین است و بر بعضی مثل وادی وسیع و این چنان است که می گویند طول و قوف در محشر بر بعضی مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضی مقدار دو رکعت نماز و این بنا بر تفاوت اعمال و انوار ایمان است \* و آمده است که چون امت بر صراط بلغزند و در مانند فریاد کنند و احمدها پس آن حضرت از شدت اشفاق با آواز بلند ندا کند و گوید رب امی امی سؤال نمیکنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را که دختر من است این مبالغه از غایت اهتمام است از آن حضرت در باب امت و استخلاص ایشان و دعای رسل در آن روز این است که اللهم سلم سلم \* و در حدیث دیگر آمده است که پیغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگوید رب سلم سلم و قول آن حضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنین \* و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را می گذرد بر صراط هکذا فی مدارج النبوة للشیخ عبد الحق الدهلوی \*

### فصل العين

(الاصبع) بکسر الهمزة وفتح الموحدة [۲] بحسب لغت انکشت را گویند \* و در اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب طاء معجمه \* و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند \* قال فی التذکرة و شرحه لعبد العلی البرجندی و یجزي کل واحد من قطري النیرین و جرمیهما الی اثنی عشر جزءاً متساویة و تسمى الاصابع \* و الاصابع القطریة ای

[۱] قال الخلیل الصهر اهل بیت المرأة و من العرب من یجعل الاحماء و الاختیان جیما اصهارا و قال الازهری اصهر یشتمل علی قرابات النساء ذوی المحارم و ذوات المحارم کالابون و الاخوة و اولادهم و الاعمام و الاخوال و الحالات فهو لاء اصهار زوج المرأة و من کان من قبل الزوج من ذوی قرابته المحارم فهم اصهار المرأة ایضا \* و قال ابن السکیت کل من کان من قبل الزوج من ابیه او اخیه او عمه فهم الاحماء و من کان من قبل المرأة فهم الاختن و یجمع الصنفین الاصهار (اصححه) [۲] الاصبع مؤنثة و کذا سائر اسمائها کالخنصر و البصر و قال ابن فارس الوجود التأیث و الصغانی اغالب التأیث یریدان انه یدکر ایضا \* و فیہ عشر لغات تثلیث الهمزة مع تثلیث الباء و العاشرة اصبوع و زان عصفور و المشهور من لغاتها کسر الهمزة و فتح الباء (اصححه)



ذات نبوى بحقيقت احديث • وصورت الهى عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بمقتضى اسماء الهيه كذا فى لطائف اللغات •

(التصور) يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم مقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدى واقطبى وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يحى فى لفظ التصديق فى فصل القاف وقد سبق ايضا فى لفظ الحكم • ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكتاب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تفيدية اى غير تامة وهى على قسمين توصيفية واضافية كالحيوان الناطق وغلام زيد واما تامة غير خبرية كقولك اضرب واما خبرية يشك فيها او مرجوح فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم • واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق فى لفظ الاسناد (فائدة) العلم الذى هو مورد القسمة الى التصور والتصديق فى فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك فى المدرك ويقال له العلم الحصى اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشرافى الذى يكفى فيه مجرد الحضور كعلم البارى تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا ويقال له العلم الحضورى والالم ينحصر العلم فى النصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى تصورا هكذا وعلم البارى بجميع الاشياء وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا فى شرح اشراق الحكمة • ويطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصورى • قال فى المطول فى بحث الفصل والوصل فى شرح قوله الجامع اما عقلى بان يكون بينهما اتحاد فى التصور الخ اى فى الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق اتصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه • وتصور نرد بالغاء تخيل را نامند وقد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المعجمة •

(الصهر) بالكسر وسكون الهاء فى اللغة بمعنى خسر كما فى الصراح وقال محمد وابو عبيدة صهر الشخص كل ذى رحم محرم من جانب عرسه ويدخل فيه ايضا كل ذى رحم محرم من زوجة ابيه وزوجة ابنه وزوجة كل ذى رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا فى الهداية • وذكر الامام الحلوانى ان الاصهار فى عرفهم كل ذى رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها واخوها وغيرها واما فى عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها وامها ولا

به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين . والصورة بهذا المعنى قسمان . صورة  
جسمية وهي الجوهر الحال في الهوى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل  
والاتصال الجوهرى والامتداد والامر الممتد وهي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث المتصل  
في نفسه . قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم اهداية الحكمة  
ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فان الجسم كل والصورة الجسمية جزء  
ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مقصوده قدس سره كما صرح به  
في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأى هو الجوهر الممتد في الجهات الثلاث اعنى  
الصورة فلا منافاة . ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون  
ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلاث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس وهو  
المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الرأى . وصورة نوعية وهي الجوهر الحال  
في الهوى الثانية وهي جوهر داخل في الجسم مبدأ لآثاره كالاضاءة والاحراق في كل  
جسم نوعى وهي التى تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك  
الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها  
مبدأ للحركة والسنكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وسماها الامام  
بالصورة الطبيعية ايضا . ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤون واما الاشراقيون فاشهور  
عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتميز في الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية  
فكل جسم نوعى عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح  
اهداية الحكمة وحواشيه وغيرها . ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى  
بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس . ومنها كل هيئة في قابل وحدانى  
بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى  
بالمادة كالرياض والجسم كذا في تهذيب الكلام . وانواع الصورة على طور اهل الكشف  
تجىء في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء (ومنها ما به يحصل الشئ بالفعل كالهئية  
الحاصلة للسريـر بسبب اجتماع الحشبات ومقابلته المادة بمعنى ما به الشئ بالقوة كقطعات  
السريـر كذا في الجرجاني) ومنها ترتيب الاشكال ووضع بعضها مع بعض [١] وهي الصورة  
المخصوصة لكل شكل . ومنها انها تطلق على ترتيب المعانى التى ليست محسوسة [٢] فيقال صورة  
المسئلة وصورة السؤال والجواب [٣] كذا في كليات ابنى البقاء . وصورت حق در اصطلاح  
صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة متحقق بودن

[١] واختلاف تركيبها (لمصححه)

[٢] فان للمعاني ترتيبا ايضا وتركيبا وتناسبا (لمصححه)

[٣] وصورة الواقعة وصور العلوم الحسابية والعقلية كذا وكذا (لمصححه)



ومواضع الصلوة من ان صورة الشئ ما يميزه الشئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزؤه المميزه . وكما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا وصورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المزهبة عن ممانلة ماعداده من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شئ انتهى كلامه . ومنها الصورة الذهنية اى المعلوم المتميز في الذهن وحاصله الماهية الموجودة بوجود ظلى اى ذهنى كفاي شرح المواقف في مبحث الوجود الذهنى وعلى هذا قيل الصورة ما به يميز اشئ في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وعلى هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلوانى صورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات اى الخارجية واما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلى ضرورة انه متميز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفزازانى . والمقصود بالشئ معناه اللغوى لا العرفى ومعنى التعريف صورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف الشخصيات لو امكنه ووجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هى جزئيات بل من حيث هى كليات وكذا صورة الكليات من حيث هى معدومات انتهى . اعلم ان القائلين بالوجود الذهنى للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم ويقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الماهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يتمتع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصويرها اشئ من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به وايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض معا والامور الصغيرة بالمرّة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها وايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشّم كسب جديد بخلاف الخارجية وايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية . والقائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول ويحيى في لفظ العلم ايضا ( ومنها الصورة الخارجية وهى اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التى تراها مرسمة في المرآة من الصورة الخارجية . ومنها انها يحيى بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابي البقاء ) ومنها جوهر من شأنه ان يخرج



والتفصيل يطلب من الشافية واللباب • ( ولبعض الشعراء جمع المصفرات في اشعار وقد اجاد وهي هذه

• شعر •

تقيط من مسيك في رويد • خويلك ام وشيم في خديد  
وذيالك اللويمع في الضحيا • وجهك ام قير في سعيد  
ظي بل صبي في قبي • مرهيب السطوة كالاسيد  
معيشيق الحريكة والمجيا • ميمشيق السويلف والقديد  
معيصيل اللمى له تغير • رويقه خير في شهيد

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة الين • ( اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است که در اواخر الفاظ الحاق کنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابیات واقع است • رباعي • کشتم خراب شيفته خرد سالکی • قدش نهالکی وجه نازک نهالکی • شیرینکی شکر لبکی شوخ چشمکی • بر روی همچو ماهکس از مشک خالکی • هكذا في مجمع الصنائع • )

( الاصفرية ) بافاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرجم ويجوز النقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلاً سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار النقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

( الصفراء ) بالمد در اصطلاح محدثين جامعة است که درو خطهای زرد باشند كما في تيسير القارئ ترجمة صحيح البخاري • وزد اطباء نام خلطی است که آنرا تلخه نیز گویند وهي قسمان • طبيعية كرهوة الدم الطبيعي وهي احمر ناصع خفيف حاد • وغير طبيعية وهي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء والثاني المرة الخية وتسمى بالصفراء الخية ايضا والثالث الصفراء الكراسية وهي مركبة من الصفراء المحترقة والمرة الصفراء والرابع الزنجارية كذا في القانونچه وشرحه •

( الصورة ) بالضم وسكون الواو في عرف الحكماء وغيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة ومראה لمشاهدة ذي الصورة وهي الشبح والمثال الشبيه بالتمثيل في المرأة • ومنها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج ويسمى صورة خارجية او في الذهن ويسمى صورة ذهنية وتوضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد

جهة المعنى وهى جعل النتيجة مقدمة من مقدمتى البرهان بتغيير ما، وانما اعتبر التغيير بوجه ما ليقع الالتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة . فان قيل هذا خطأ فى الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً . قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ . ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى . ومن هذا القبيل الامور المتضاربة فاذا جعل احدها مقدمة من مقدمتى برهان كان كجمل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذى اب ابن لان الصغرى فى قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دورى وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرثبة او بمراتب . ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلاً بان الخطأ فى الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشى العضدى للسيد السعد التفتازانى فى بحث المغالطة . وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه . الاول ان يكون المدعى عين الدليل . والثانى ان يكون المدعى جزء الدليل . والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل . والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى . وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة فى العلوم المدونة مسلمة فى الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق فى مقدمة الكتاب فى بيان معنى المبادئ . ( الاصرار ) الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا فى الجرجانى .

( الصغير ) بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر فى بحثهما .

( الاصغر ) عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب فى القياس الافتراضى وقد سبق فى لفظ الحد ايضا فى فصل الدال من باب الحاء .

( الصغرى ) مؤنث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم من الفاصلة وعند المنطقيين هى القضية التى فيها الاصغر وقد سبق ايضا فى لفظ الحد .

( المصغر ) على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذى زيد فيه شئ ليدل على التقليل ويسمى بالمحترم ايضا وبالتصغير والتحقيق ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبره وصيغه فمیل وفعیل وفعیل . وقد يحى التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر . وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده ويسمى تحقير الترخيم ايضا



چهارم اسمی است بمعنی مصدر وخارج از اوزان قیاسیه مصدر مثل سقیا وغیبت که اسم سقی واغیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است . پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بیم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضی مذکور است انتهى کلامه . اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولاً لفظ يكون معناه عاملاً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا ارید بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرها وكما قسم اهل الاصول السبب والعلّة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغي ان يفهم .

(التصدير) عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى رد العجز على الصدر ايضاً . وهو . في النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة واللفظ الآخر في آخر الفقرة . والمقصود بالمكررين المتحدان لفظاً ومعنى وبالتجانسين المتحدان لفظاً لا معنى وبالتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام . الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو وتخشى الناس والله احق ان تخشاه . والثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل الاول من السؤال والثاني من السيلان . والثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفراً والرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال اني لعمليكم من القاين . وفي النظم ان يكون احدهما اى احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت واللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثاني . فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوه او آخره اى عجزه او صدر المصراع الثاني وعلى كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة في الاربعة . واعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر وهو ان يكون اللفظ الآخر في حشو المصراع الثاني نحو . شعر . في عامه وحلمه وزهده . وعهده مشتهر مشتهر . فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين . ولا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول . وقد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضاً صدارة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول والحلبي والاتقان في نوع الفواصل وتفصيل الامثلة يطلب من المطول .

(المصادرة) عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطأ في البرهان لخطأ مادته من

اما للفاعل فقط في الالزام كالمتحركة والقائمة من الحركة والقيام او للفاعل والمفعول وذلك في المتعدى كالعالمية والمعلومية من العلم وباعتباره يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعددا مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجاني في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد . وقال المولوى عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر والفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضعافا اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبنى للفاعل وان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبنى للمفعول واذا لم يعتبر شئ منهما كان محتملا للمعنيين ويكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالجهد مثلا بالمعنى المصدري ستودن والحاصل بالمصدر ستايش وليس المقصود منه الاثر المرتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب . فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به وكونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل وما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اى كون الشئ ضاربا اى زنده شدن وكونه بمعنى المضروبة اى كونه مضروبا اى زده شدن لا بد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الخليلي ايضا فتأمل .

(اسم المصدر) كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجارى على الفعل . ودرشرح نصاب صبيان قهستاني مذکور است که اسم مصدر پنج قسم است . اول وصف حاصل مر فاعل را وقائم باو ومرتب بر معنى مصدري که آن تأثير است واين قسم را حاصل مصدر نیز کويند چنانچه در تلويح مذکور است وجميع مصادر را بر اين معنى اطلاق کنند مثل جاز بمعنى رواى وروا بودن اول معنى اسمى است ودوم معنى مصدري . و الفرق میان مصدر وحاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است ودر بعض الفاظ بحسب لفظ نیز مثل فعل بکسر فا کردار و بفتح فا کردن وحاصل مصدر را نیز اطلاق می کنند بر مصدر مستعمل بمعنى متعلق فعل مثل خالق بمعنى مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد می گردد و قریب باین است آنچه در املى ابن حاجب مذکور است اسمى که وسیله فعلی گردد مثل اکل چون بمعنى آنچه خورده شود استعمال یابد او را اسم مصدر کويند و چون بمعنى خوردن بشد او را مصدر کويند . دوم اسمى است مستعمل بمعنى مصدر که فعلی ازو مشتق نگشته مثل قهقري این در املى ابن حاجب مذکور است . سیوم مصدر معرفه مثل جفار که اسم الفجور است .



وحدثنا وفعلنا ويحيى في فصل اللام من باب الفاء . وعلى اسم الحدث الجارى على الفعل  
 اى اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجلسة والجلسة . والمقصود بالحدث  
 المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما في الرضى وقيل المصدر  
 ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال والنون او التاء والنون ( كما قيل في الشعر المعروف  
 شعر . مصدر اسمى است كر بود روشن . آخر فارسيدش دن ياتن . وبعضهم زادوا  
 فيه قيدا وهو ان يحصل الماضى بعد حذف نونه ليخرج كلمة كردن بمعنى رقبة وكلمة ختن  
 اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية ) وما قيل ان الاسود معناه المتصف  
 بالسواد بمعنى سياهى لا بمعنى سياه بودن فينتقص حده بالصفة المشبهة اذ المقصود بالفعل  
 الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى اثبتت  
 انساخ عنها معنى استجدد فلا يرد النقص بالالوان ولزوم عدم الفرق بين المعنى المصدرى  
 والحاصل بالمصدر . وما قيل ان المقصود المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد  
 الالوان قوتهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضى كيف ولو كان  
 كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولى عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية  
 في تعريف الفعل . والمقصود بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء  
 كان الفعل مشتقا والمصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب  
 الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته وسكناته  
 بالوزن العروضى وكما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اى مبتدأ  
 او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا وكل من الثثة اصطلاح مشهور في محله  
 فلا غرابة في التعريف . فالمقصود بالحدث الجارى على الفعل ما له فعل مشتق منه ويذكر  
 هو بعد ذلك الفعل تأكيذا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جلسته  
 و جلسته . وبغير الجارى على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور  
 يجرى هو عليه تأكيذا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان  
 الانواع ليس لها فعل تجرى عليه فقيد بالجارى ليخرج عنه غير الجارى اذ لا مدخل له  
 فيما نحن فيه فثقل ويلا له ويحآ له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه وان كان  
 مفعولا مطلقا ومثل العالمية والقادرية لا يكون مصدرا ولا مفعولا مطلقا وكذا اسماء  
 المصادر كالوضوء والغسل بالضم لعدم جريانها على الفعل ايضا . وقيل المقصود بالجارى  
 على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التى لا فعل لها . وفيه  
 انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح السكاكية . اعلم ان صيغ  
 المصادر تستعمل اما في اصل النسبة ويسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية  
 كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر وتلك الهيئة

لتحمل المشاق بالبدن والثبات عليه وهو اما بالعقل كتماطى الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والام العظيم . وثانيهما هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتبهات الطبع . ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج يسمى عفة . وان كان على احتمال مكروه اختلفت اساميها عند الناس باختلاف المكروه الذى يدل عليه الصبر فان كان فى مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده خالة تسمى الجزع والهملع وهو اطلاق داعى الهوى فى رفع الصوت وضرب الحد وشق الجيوب وغيرها وان كان فى حال الغنى يسمى ضبط النفس وتضاده حالة تسمى البطر وان كان فى حرب ومقاتلة يسمى شجاعة ويضاده الجبن وان كان فى كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده البرق وان كان فى نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والندم وضيق النفس وان كان فى اخفاء كلام يسمى كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان فى فضول العيش يسمى زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة ويضاده الشره . وقد جمع الله اقسام ذلك وسمى الكل صبرا فقال والصابرين فى البأساء والضراء اى الفقر وحين البأس اى المحاربة . قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون . وقال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين . ثم ظهر فذلك يسمى سلوا وهو مما لا بد منه \* قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه (قائدة) قال الغزالي الصبر من خواص الانسان ولا يتصور فى الهائم لانها سلطت عليهم الشهوات وليس لهم عقل يعارضها وكذا لا يتصور فى الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية والابتهاج بدرجة القرب ولم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بمجهود آخر واما الانسان فانه خلق فى الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة الشكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الآخرة . وعقل يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعه عن الوصول الى اللذات صارت صادة وممانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصبر والمنع صبرا انتهى ما فى التفسير الكبير .

(الصدر) بالفتح وسكون الدال المهملة بحسب اللغة اول وبالاى هر جيز . ودر اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع فى الرسائل العربية والفارسية .

(المصدر) هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق ويسمى حدثا



بعظمه او غيرها او لدفع ايدائه والاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطه في العناية .  
والصيد لا يختص بمأكل اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا . صيد  
الملوك تعال وارانب . واذا ركب فضيدى الابطال . وترجمته بالفارسية . بيت .  
خرکوش وروبه اند شکار شہان ولی . مردان کار وقت سواری شکار من  
هكذا في الهداية وشرحه والدر المختار وشرحه .

### فصل الرءاء المهملة

(الصبر) بالفتح وسكون الموحدة بمعنى شكيائي قال السالكون الصبر هو حل النفس  
على المكاره وتجزع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد ويكلف نفسه  
الصبر والصبر هو ترك الشكوى الى غير الله . وقال سهل الصبر انتظار الفرج من الله  
وهو افضل الخدمة واعلاها . وقال غيره الصبر ان تصبر في الصبر معناه ان لا تطالع فيه  
الفرج يعني در بلاها وشدائد خروج ازان نه ببند . وكفته اند صبر آنكه ببندہ را اكر  
بلا برسد ننالد . ورضاء آنكه ببندہ را اكر بلا برسد ناخوش نكردد . لله ما اعطى ولله  
ما اخذ فمن انت في الين . وبعضى كويندكه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكايه  
واين درجۀ تأبائنست دوم رضاء بمقدور است واين درجۀ زاهدانست سيوم محبت  
آنست كه مولى باوى كند واين درجۀ صديقانست واين انقسام صبريست كه در مصيبت  
وبلا باشد . بدانكه صبر باعتبار حكم منقسم مى شود بفرض وقل ومكروه وحرام . چه  
صبر از محذور فرض است . واز مكروهات نفل . وصبر بر رنج داشت محذور محذور است  
چنانكه او قصد حرام كند بشموتى محذور وغيرت او در هيچان آيد آن كاه از اظهار  
غيرت صبر كند وبر آنچه بر اهل رود صبر كند . وصبر مكروه صبرى باشد بر رنج  
داشتيكه بجهتي مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبر باشد كذا في مجمع  
السلوك (وقيل الصبر هو ترك الشكوى من الم بلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى  
اثنى على ايوب صلى الله تعالى عليه وسلم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع  
الضر عنه بقوله وايوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد  
اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره ولثلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى  
ودعوى التحمل بمشاقه . قال الله تعالى ولقد اخذناهم بالعذاب فاستكانوا لرهبهم وما  
يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدر فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدر  
بالرضاء في المقضى ونحن ما خوطينا بالرضاء بالمقضى والضر هو المقضى به وهو مقضى  
عين العبد سواء رضى به او لم يرض كما قال صلى الله عليه وسلم كذا في الجرجاني .  
وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وبشر الصابرين . الصبر ضربان . اخذها بدنى

الصعود والهبوط . وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس وتباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك والنصف الغربي منه انتهى كلامه . واما باققياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان . احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدى الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا وفي النطاقين الآخرين هابطا . فالمقصود بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض . وبالهبوط تقاربه منها . وثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا . وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط في العروض . وذكر العلامة في النهاية والنعحة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع وهابط مادام في النطاقين الآخرين . والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة في الاصطلاحات . والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط في الطاقات البعدية المسيرية . والاستعلاء والانخفاض في الطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول والرابع من الطاقات المسيرية وهابط مادام في الباقيين منها . ويقال انه مستعمل مادام في الاول والرابع من الطاقات البعدية ومنخفض مادام في الآخرين منها . وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام في الاول والرابع من الطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام في الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف ومما ذكره عبد المولى البرجندي في حاشية شرح الملخص وشرح التذكرة .

( الصيد ) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد ويطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم وهو على ما قاله المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعاً لا يمكن اخذه الا بحيلة فيخرج بقيد الممتنع الدجاجة والبط ونحوها اذ المقصود منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما . وباتوحش مثل احكام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الساس ليلا ولا نهارا . وبقيد طبعاً ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة ودخل به متوحش يألف كالظبي . وقوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اي لا يملكه احد . وفي القاسوس وغيره الصيد ممتنع لا ممالك له فالصيد اعم من الحلال ( والاصطياد مباح فيما يحل اكله وما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل وما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجذده او بشعره او



(الصالحية) فرقة من المعزلة احباب الصالحى وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز كون الناس مع انصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارى تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا فى شرح المواقف .

(المصلحة) هى ما يترتب على الفعل ويجبى فى لفظ الغاية فى الناقص اليسئى من باب الغين المعجمة . وجمع المصلحة المصالح . والمصالح المرسله عند الاصوليين هى الاوصاف التى تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخلة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة فى القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال . وهى مقبولة عند الغزالى اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية . ثم قال الغزالى وهذه اى المصلحة التى لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميها مصالحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصاحبة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهى ليست بقياس اذ القياس له اصل معين . والمصالح الحاجية هى التى فى محل الحاجة . والمصالح التحسينية هى التى لا تكون فى محل الضرورة ولا الحاجة بل هى تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والجلبي ويجبى فى لفظ المناسبة ايضا فى فصل الباء الموحدة من باب النون .

(الاصطلاح) هو العرف الخاص (وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شئ باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعوم والخصوص او لمشاركتها فى امر او مشابهتهما فى وصف او غيرها كذا فى تعريفات الجرجانى) وقد سبق فى لفظ المجاز فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم . والاصطلاحى هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية وشهر اصطلاحى ومحو ذلك .

### فصل الدال المهملة

(الصعود) بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب . واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية . اما بالقياس الى الحركة الاولى . فيقال . النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج ويسمى النصف الشرقى والنصف المقبل ايضا . والنصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط ويسمى النصف الغربى والنصف المنحدر ايضا . ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد الهى البرجندى فى بحث النطاقات فى شرح التذكرة من

فالأول أى الصالح بالاقرار لحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة والرد بالعيب وخيار الرؤية والشرط . وحكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط النوقيت ويبطل بموت احدهما وبهلاك المحل فى المدة . والثانى والثالث أى الصالح على الانكار والسكوت معاوضة فى حق المدعى وفداء يمين وقطع نزاع فى حق المدعى عليه فلاشفعة فى صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه وغرضه بالصالح استبقاء ملكه على ماكان وتجب فى صلح على دار لان المدعى يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه . ثم الصالح باعتبار بدليه على اربعة اوجه . اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة . واما ان يكون عن مجهول على مجهول . فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعى حقا فى دار رجل وادعى المدعى عليه حقا فى الارض بيد المدعى فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز . وان احتج الى به وقد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا ولم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم والتسليم . واما ان يكون عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا فى دار فى يدرجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعى مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا فى هذه الصورة على ان يترك المدعى دعويه بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز . واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لايجوز وان لم يحتج اليه جاز . والاصل فى ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسليم مفسدة والجهالة التى ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا فى العناية شرح الهداية والطحاوى شرح الدر المختار ) وصلاح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال وعبادات كما وقع فى بعض الرسائل .

(الصالح) عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان فى كتابى السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى . قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح فى كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وماعداها فهو بالمعنى الثانى وما قصر عن ذلك فهو الذى فيه وهن شديد كذا فى الارشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(الصلاح) هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع . والصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا فى كليات ابى البقاء .



بهر دو دست بود و آنکه بعض مردم بعد از نماز فجر و یا بعد از نماز جمعه می کنند چیزی نیست و بدعت است از جهت تخصیص وقت اما سنیت مصافحه که علی الاطلاق است باقی است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است • و با زن جوان • مصافحه حرام است و با پیر زن که مشتهات نبود لا بأس است • و روایت کرده اند که ابو بکر صدیق رضی الله عنه در خلافت خود بعجائز که شیر آنها خورده بود مصافحه می کرد و ابن زبیر رضی الله عنه در مکه عجوزی را برای بیمار داری خود اجازه گرفت که پایهای او را می مالید و در سر او سپش می جست و اگر همچنین مردی پیر باشد که از فتنه شهوت ایمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با مرد خوش شکل درست نباشد • و بهر که نظر کردن حرام است • مساس کردن او نیز حرام است بلکه حرمت مساس سخت تر از نظر است • و سنت آنست که چون سلام گوید دست بدهد ولیکن کف بر کف ننهد و سر انکشتان نکیرد که بدعت است هکذا فی شرح مشکوٰۃ للشیخ عبد الحق الدهلوی • و عند المحدثین هی مساواة احد اصحاب کتب الحدیث لشیخ الراوی لا لراوی و سبق بیانها فی لفظ المساواة فی فصل الیاء من باب السین •

(الصفیحة) کاللقیطة بحسب لغت هر چیز نیست که عریض و منبسط باشد و مقصود از آن در علم اسطرلاب جسمیست که محیط باشد باو دو دائرة متساوی متوازی و سطحی که واصل باشد میان محیطین این دو دائرة • و صفیحة که بر آن آفاق اقالیم سبعة نوشته باشند آن را صفیحة آفاق نامند کذا ذکر عبد العلی البرجندی فی شرح بیست باب •

(الصفیحة الملساء) عند الحکماء و المتکلمین هی ما یکون اجزاؤه المفروضة متساوية فی الوضع و متصلة بحيث لا یکون بین تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غیر نافذة و تسمى زوايا کذا فی شرح المواقف فی بیان جواز الخلاء فی بحث المسکان • و صفیحة القمر و الشمس یحیی فی لفظ الاصبع فی فصل المین •

(الصالح) بالضم و سکون اللام فی اللغة اسم من المصالحة خلاف الخصامة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة یقال صلح الشئ اذا زال عنه الفساد • و فی الشریعة عقد یرفع النزاع ای یکون المقصود والغرض منه رفع النزاع فلا یرد هبة الدین فن علیه الدین بعد المطالبة و الدعوی فانه یرتفع النزاع بذلك ایضا لکن المقصود الاصلی من الهیة مطلقا لیس رفع النزاع کذا ذکر فی البرجندی ( اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعی علیه علی ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوی اما ان یحیی او یسکت و الاول اما بالاقرار او الانکار •

لصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومى كلام الحاكم ابى عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اى كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة .

(الصحيح) يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذى ليس بكسر .

(التصحيح) هو تفعيل من الصحة التى هى ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم . وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا فى الشريفي . سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فمعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام والرؤس . وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا فى خلاصة الخلاصة والارشاد السارى شرح صحيح البخارى .

(الصريح) بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المقصود منه فى نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا وحكمه ثبوت موجه من غير حاجة الى الية او القرينة وتقابله الكناية وتجيء فى فصل الياء من باب التكاف هذا هو المذكور فى كتب الحنفية (قوله فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المقصود منه فى نفسه سواء كان المقصود فيها معنى حقيقيا او مجازيا . واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المقصود فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وايضا احتراز عن انكشاف المقصود فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل فى الكناية كذا فى التلويح) واما فى العضدى فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح ويجيى فى فصل القاف من باب النون . وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي . فى الباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا وبغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب . والتصريحية عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجيى فى لفظ الاستعارة فى فصل الراء من باب العين .

(المصافحة والتصافح) دست يديك را كرفتن وآن سنت است نزد ملاقات و بايد كه



يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روى الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منخطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح وصار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر وبن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ضعفه البعض من جهة سوء حفظه ووثقه بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا تفرد هو بما لم يتابع عليه لا يراقى حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا . وانما حكمنا بالصححة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان الصورة المجموعة قوة نجبر القدر الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح . ومن ثم تطلق الصححة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجيئه من وجه واحد آخر عند التساوى والرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى . اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق انقصور في الصفات الاخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة ( فائدة ) يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب . ومحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب . وكابراهيم البخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة . نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في المرتبة كرواية يزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى وكهناد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في المرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضى تقديم ما رواهم على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر وبن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصححة في الصفات المراجعة من مراتب الحسن . ومن ثم قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرجه البخارى ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخارى ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخارى وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما ( فائدة ) ليس العزيز شرطاً

بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به \* وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالحكم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند محققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا فى التلويح \* واما عند المحدثين فهى كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط فى التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلة \* فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المقصود به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم \* والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق \* وتعالق البخارى فى حكم المتصل لكونها مستجيبة لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخارى عنهم او كانت متصلة فى موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك \* وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخال في مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح \* والضابط احتراز عن المغفل والساهى والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة \* وفى التحمل والاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط فى احد الحالين \* والسالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوى من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما \* وعلة احتراز عن المغفل وهو ما فيه علة خفية قاذحة لظهور الوهن فى هذه الامور فمنع من الصحة هكذا فى خلاصة الخلاصة \* ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوى بينه وبين الشاذ فظاهر واما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما فى شرح شرح النخبة \* والقسطلانى ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علة \* وقال صاحب النخبة خير الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة فى الصحيح فهو الحسن لذاته \* وفى شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها او لا والاول الصحيح لذاته والثانى ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره \* فقولنا لذاته



فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء أولا . وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء . وثمره الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعته لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به . ويرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور ولا سقوط القضاء . ويرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمة بشرائطها واركانها صحيحة ولم يسقط به القضاء فان السقوط مبنى على ارفع ولم يجب القضاء فكيف يسقط . واجيب عن هذا بان المقصود من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث وانه يجب عليه القضاء اذا اطاع وانما الخلاف في وضع لفظ الصحة . واما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع والبيئونة على الطلاق لا حصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد وقد يخف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه ويطلب منه شرعا . ولا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه وههنا انما لم يترتب المانع وهو عارض . وقيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب باصله دون وصفه . وبالجملة فالتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشرائط فما ورد فيه نهى وثبت فيه قبح وعدم مشروعية . فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع انالايح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع . وان كان باعتبار اوصاف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض والزوائد فرع على المزيّد عليه فكان بمنزلة وصف . والمقصود بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك والمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حيناً وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة . وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة . هذا اصل مذهبه نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية المضدى ( فائدة ) المتصف على هذا بالصحة والبطالان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عاينها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع وهكذا الحال في الانعقاد والزوم والنفاذ . وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع

جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال . واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاعف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال . واما تفرق الانصال فظاهر انه عدمى فلا يكون كيفية واذالم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها . والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع ( تنبيه ) لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات . ومن ذهب الى الواسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقنا كالشئاء ويمرض . ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاقيين لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوبة وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسيرى الصحة والمرض عندهما ومعنوى بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان انشراط اتنى تنبى ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا . فاذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين وشرح المواقف . وعند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شئ من حروفه الاصلية حرف علة ولا همزة ولا حرف تضعيف وذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل والمضاعف والمهموز ليس واحدا منها صحيحا . وقيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشمل المهموز والمضاعف وقد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة . والسالم قيل مرادف للصحيح . وقيل اخص منه وقد سبق في فصل الميم من باب السين . وعند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة . قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة ( كما قال قائل منهم شعرا ملمعا . بيت . داني صحيح جيسست بنزديك نحويان . ما لا يكون آخره حرف علة . ) والمحقق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن . وانما كان . ملحقا به لان حرف العلة بعد الساكن لا ينقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف والمهموز والمثال والاجوف كلها صحيحة . وعند المتكلمين والفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات وتارة في المعاملات . اما في العبادات



متقدمة عاينها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها ف قيل هي صحة وقيل هي واسطة . وقوله تصدر عنها اى لاجلها وبواسطتها فالموضوع اى المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه . واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الا ان يأول بما ذكرنا . والسليم هو الصحيح . ولا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى . وهذا التعريف يعم صحة الانسان وسائر الحيوانات والنباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما . فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة . وجب ان يكون صحيحا . وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها . وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة . ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سائمة بل مأوفة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات . وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد . وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة . وفي الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدى لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة . وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامى ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدءا للافعال السليمة وثانيهما مبدءا للافعال المأوفة فان سعى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا كان التقابل من قبيل التضاد . والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك . واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية . اما سوء المزاج اذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها . فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة . وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف . وان

الغراب لانه اسم صوت لا صوت . وثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة  
وضعا بل تدل طبعاً على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب . وى . وقول المستكره  
بشئ . اف . فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ . وى . وكذا  
المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ . اف . وثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند  
طلب شئ منه كما تقول . نخ . لا ناخة البعير . وجميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى  
الاسماء وليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها . ان قلت  
قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة . قلت بعض الاصوات من نحو . اخ .  
الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال . و . اوه . الخارجة عنه عند الوجود ليس  
بموضوع البتة فاما نحو . نخ . فيحتمل ان يكون موضوعاً بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة  
البعير . وان يكون خارجاً عن فم الانسان عند ناخة البعير خروج . اح . عند السعال  
والمحتمل ابداً يحمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع رداً للمحتمل على المحكم  
هكذا يستفاد من الهداد وشروح الكافية .

( المصوتة ) قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء .

#### فصل الحاء المهملة

( صبيح الوجه ) هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق رسول الله صلى  
الله عليه وسلم به روى جابر رضى الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شئ قط قال  
لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين على رضى الله تعالى  
عنه اذا كانت لك الى الله سبجاءه وتعالى حاجة فابداً بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه  
وسلم ثم اسأل حاجته فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضى احدهما ويمنع الاخرى .  
والمتحقق بورائته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه  
السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا يره . وانما سمي صبيح الوجه  
لفوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الخواص عند صباح الوجوه كذا في الاصطلاحات  
الصوفية .

( الصحة ) بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى  
مطابقة الشئ للواقع ذكر ذلك المولوى عبد الحكيم في حاشية الخيالى في بحث ان الالهام  
ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ . قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات  
النفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها  
الافعال الموضوع لها سليمة اى غير مأوفة . فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد  
تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة . وانما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة



حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتقى فانما نجد الصوت مستمرا باستمرار  
تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين  
الطست فانه اذا سكن انقطع لا يقطع تموج الهواء حينئذ وسبب التموج قلع غفيف اى تفريق  
شديد او قرع غفيف اى امساس شديد اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها  
الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اى لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من  
الهواء الى ان ينتهى الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت كالبحر المرمى في وسط  
الماء \* وذكر البعض ان الهواء المنموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض  
اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه فى السماء فاذا فرض المصوت فى موضع عال حصل هناك  
مخروطان تتطابق قاعدتهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب  
الجوانب \* وانما اعتبر العنف فى القلع والقرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعنا  
او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت \* ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه  
بالقرع او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق  
حاسة السمع بذلك الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له  
الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى السامعة بل  
بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى  
ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فنذكره السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس  
الخ لان من وضع فم فى طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر فى صماخ انسان وتكلم  
فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره وما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل  
للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير \* واعلم ان الصوت موجود  
فى الخارج اى خارج الصماخ والا لم تدرك جهته اصلا \* وتوهم البعض ان التموج الناشئ  
من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه  
الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ وتحقيق المباحث فى شرح  
المواقف ( اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت وان اشتمل  
ولم يفد معنى فهو لفظ وان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من  
اثنين ولم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا فى كليات ابى البقاء ) \* والصوت  
عند النحاة لفظ حكى به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او  
غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فلا نفاذ التى يسميها النحاة  
اصواتا ثالثة اقسام \* احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات العجم او من الجمادات اى  
لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرها ويشبهه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض  
الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد \* وليس المقصود حكاية الصوت فى نحو غاق صوت

في فصل الطاء من باب السين .

(الصليب) جليبا كه ترساين بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز كويند و صايب اكبر نيز نامند . و في المؤيد تقاطع ميل شمالى و تقاطع ميل جنوبى و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كنف اللغات . و فيه ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود .

(الصواب) هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق وتارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء (الصواب لغة السداد واصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره [١] . والفرق بين الصواب والصدق والحق . ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره . والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج . والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني .)

#### فصل التاء المثناة الفوقانية

(الصلابة) فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت . وقيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالمجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا تولينا وبرئنا من اطفاله حتى يبالغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبالغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف .

(الصامت) بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء .

(المصمت) هو البيت الذي ليس في عروضه قافية وهو من مصطلحات الشعراء وقد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة .

(الصوت) بالفتح وسكون الواو ماهية بدئية لانه من الكيفيات المحسوسة وقد اشتهر عند البعض ماهيته بسببه اقريب او البعيد فقول الصوت هو تموج الهواء . وقيل هو قاع او قرع . والحق ان ماهيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التوج وليس التوج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الخوض اذا القى حجر في وسطه وانما كان التوج سببا قريبا لانه متى

[١] وهذا اي المعنى الاصطلاحي للصواب هو معنى الحق لغة واما معنى الصدق لغة فهو مطابقة الحكم للواقع كذا في التعريفات (لمصححه)



الافناء بعد الاججاد لا يوجب البقاء انتهى ) فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجد اعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم . اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم . مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود . وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذى فى يده ويقول انه بالاعارة عندك فعند الخفية القول قول المشتري ولا تجب الشفعة الا بينة لان الشفيع يتمسك بالاصل ولان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري فى الباقي . وعند الشافعى تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح ونحوه .

( الصعب ) بالفتح وسكون العين در لغت بمعنى دشوار وتند كما فى كثير اللغات ونزد بلغاء آنت كه در ربط طرفه آورد . لفظى مثل ترصيع وتجنيس . ومعنوى مثل ايهام وخيال كذا فى جامع الصنائع ووجه التسمية غير مخفى .

( الصلابة ) بالفتح وتخفيف اللام هى عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة وهى كيفية بها ممانعة الغامض اى كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامض فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته ويسمى ذلك الجسم صلبا . واللين وهو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الملك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامض لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى ويقابلها تقابل العدم والمملكة . وقيل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامض فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا . وقال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذى ينغمز . فهناك ثلاثة امور . الاول الحركة الحاصلة فى سطحه . والثانى شكل التغير المقارن لحدوث تلك الحركة . والثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور . الاول عدم الانغماز وهو عدمى . والثانى الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات . والثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها . والرابع الاستعداد الشديد نحو اللانفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا فى شرح المواقف فيثبت ايضا بينهما تقابل التضاد ويحى ما يتعلق بذلك فى لفظ البيوسه فى فصل السين من باب الياء المشاة التجناتية . والصلابة عند الاطباء اسم مرض وسبق بيانها فى لفظ السرطان

حجته وكثير مكته وجلوسه معه مستفيدا منه . قال النووي مذهب الاصوليين مبنى على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها (فائدة) لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته . على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا . وعلى من كله يسيرا او ماشاء قليلا او راه على بعد او في حال الضفولية را كان شرف الصحبة حاصل لا لجميع . ومن ليس له منهم سماع من النبي عليه السلام تخديه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية (فائدة) يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهوة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم . واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندی ومجمع السلوك وغيره .

(الاستصحاب) هو عند الاصوليين طلب صحة الحال للماضي بان يحكم على الحال بنقل ما حكم على الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالرأي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقاءه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه . وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة لالزام الخصم (لان مثبت الحكم ليس بمقرر له يعني ان ايجاد شيء امر وابقائه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب على حدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار . وفي الحموي حاشية الاشياء في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي . واختلف في حجته فقل حجة مطلقة . ونفاه كثير مطلقا . واختير انه حجة للدفع لا للاستحسان اي لدفع الزام الغير لا لالزام الغير . والوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصل لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء . ولما صح



السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس . وقولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الحاء المعجمة . قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة وان لم يلاقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه صلى الله عليه وسلم . وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرج . وقولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره . وقولنا مؤمنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قل انووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن اراد اعم من ذلك يدخل فيه . وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حنظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حياته او بعد موته وسواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي . ويرجع الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد وأتى به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك وزوجه اخته ولم يخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها . وفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين والشافعي واختاره أحمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة او رآه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تم القليل والكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة . وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين . ووجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص . كالغزو المشتغل على السفر الذي هو قطعة من السقر . والسنة المشتغلة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج . وعورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة . وايضا يلزم ان لا يعد بخوير بن عبد الله ونحوه من الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة . وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالت محالسته له على طريق التبعية والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث . وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا . وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤيده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت

والصحاب والصحبان والصحبة والصحب جمع كما في المذهب [١] . والصاحبان في عرف الحنفية هما أبو يوسف ومحمد رح سميا بذلك لانهما صاحبان وتلميذان لابي خيفة رح . وصاحبيه فرقة از متصوفة مبطله چنانكه در فصل فاء خواهد آمد ( صاحب الزمان وصاحب اوقت والحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطاع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله وصفاته واقماله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر وفي المكان بالبسط والقبض لانه المتحقق بالحقائق والطبائع والحقائق في القابل والكثير والطويل والقصير والعظيم والصغير سواء اذ الوحدة والكثرة والمقادير كلها عوارض وكما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل فصدق وافهم تصرفه فيها في الشهود والكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور وراء طور الحس والوهم والعقل ويتسلط على العوارض بالتغيير والتبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية )

( الصحابي ) بالفتح منسوب الى الصحابة وهي مصدر بمعنى الصحبة وقد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب والاصحاب جمع صاحب فان الناعل يجمع على افعال كما صرح به سيديويه وارضاء الزمخشرى والرضى فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيديويه هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی . وفي الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ وافراخ وجمع الاصحاب الاصحاب ( وفي المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب وجمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصحاب ) وعند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الثقلين مؤمنا به ومات على الاسلام . والمقصود باللقاء اعم من المجالسة والمماشة ووصول احدهما الى الآخر وان لم يكلمه ويدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا واصله الى النبي صلى الله عليه وسلم وسواء كان ذلك اللقاء مع التمييز والعقل اولا فدخل فيه من رآه وهو لا يعقل فهذا هو المختار . وقيل كل من روى عنه حديثا او كلمة ورأه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة . وقيل كل من ادرك الحلم وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم وعقل امر الدين فهو من الصحابة ولو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل والبلوغ . والتعبير باللقى ادلى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه وسلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم ونحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد . والمقصود بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه

[١] في المختار جمع الصحاب \* صحب \* كراكب وركب \* وصحبة \* كفاره وفرهة \* وصحاب \* كجئع وجبايع \* وصحبان \* كشاب وشبان \* والاصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ \* والصحابة بالفتح الاصحاب وهي في الاصل مصدر قلت لم يجمع فاعل على فعالة الا هذا الحرف فقط ( لمصححه )



ما لا يطلق عليه البشرية حقيقة بل المقصود كون بعض البشور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية وحينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر والكبر وتعرض به السمرقندي • ويشهد كبرها وغمها وسببها بخار دموى في الاكثر وقد يكون باغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر والشرى الدموى اكثر حدة وحمرة من الشرى الباغى هكذا يستفاد من الاقسرائى وبحر الجواهر •

( الشظية ) در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را كويند كايچى •

### ﴿ باب الصاد ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

( الصبائي ) بالوحدة واحد صائبون است وآن فرقة است كه مى پرستند ملائكة را و مى خوانند زبور وتوجه مى كنند قبله را كما فى كنز اللغات • وفى جامع الرموز فى كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفى القرر الصبائية عابدوا كوكب لا كتاب لهم • وفى شرحه الدرر اختلف فى تفسير الصبائية • فعندها هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم • وعند ابى حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان وانما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى • وفى فتح القدير انهم عند ابى حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبى ويقرّون بكتاب ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة • [۱]

( الصدا ) بالفتح وسكون الدال الهملة ذك كرفتن آهن ومس وجز آن كما فى الصراح • ودر اصطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيات نفس وصور اكوان بر وجه دل باشد ومحجوب كرداند دل را از قبول حقائق وتجليات انوار تا اكر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل بكلى • نيابد او ز خود حاصل بكلى • كذا فى كشف اللغات •

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( الصباية ) بالوحدة وهو الولىع المشتد وقد سبق فى لفظ الارادة فى فصل الدال من باب الراء •

( صاحب ) بالحاء المهملة بمعنى يار وخذاوند وهمراه • صاحبون والاصحاب والصحابه

[۱] وفى المصباح النير صبأ من دين الى دين يصبأ مهـوز بفتحـين خرج فهو صبائي ثم جعل هذا اللفظا علم على طائفة من الكفار يقال انها تعبد الكواكب فى الباطن وتنسب الى النصرانية فى الظاهر وهو الصابئة والصابئون ويدعون انهم على دين صبائي ابن شيث بن آدم • ويجوز التخفيف فيقال الصابون وقرأ به نافع ( لمصححه )

والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام ونحو ذلك • ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس المشبهة والهجمي قالوا هو جسم لا كلاجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجاوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخاصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلموني عما وراءه • ومنهم مشبهة الكرامية • [١] وقيل فيه • الحق فقه ابى حنيفة وحده • والدين دين محمد بن كرام • واقوالهم فى التشبيه متعددة لاتنتهى الى من يعابها فاقصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مما س له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاء العرش ام لا ايملاءه بل يكون على بعضه • وقال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له واختلف ابعده متناه او غيره • ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه فى جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث فى ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الابدال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى النوحى والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولا يجوز ارسال غيره وهو حينئذ اى حين اذ ارسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلى ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على ارسال رسول واحد وجوزوا امامين فى عصر كعلى ومعاوية الا ان امامة على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية فى الازل بلى وهو باق فى الازل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق كايمان الايياء [٢] كذا فى شرح المواقف •

( المشافهة ) بالفاء فى اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها فى الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا فى شرح شرح النخبة •

### فصل الباء

( الشراء ) بالكسر والمد والقصير فى اللغة بمعنى خريدين وفروختن وهو من لغات الازداد وقد سبق تحقيقه فى لفظ البيع فى فصل العين من باب الباء الموحدة •

( الشرى ) بالفتح والقصير ذكر الشيخ انه بشور صغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندى انه بشور صغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة فى اكثر الامر وقد يعرض ان تسيل منها رطوبة • وليس المقصود بالكبر

[١] هم اصحاب ابى عبدالله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء كذا فى شرح المواقف ( لمصححه )

[٢] لاستواء الجميع فى ذلك الايمان ( لمصححه )



معان وهي الاسماء والاولصاف الالهية وله صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول \* فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي في صورة شاب امرء \* والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء وهذه الصورة هي المقصود بالتشبيه وهو في ظهوره بصور جماله باق على ما استحقه من تنزيهه فكما اعطيت الجناح الالهي حقه من التنزيه فكذلك اعطاه من التشبيه الالهي حقه \* واعلم ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمال وامام من سويهم من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا وتقليدا لما تقتضيه صور حسنه وجماله اذ كل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي ولم تشهد شيئا من التنزيه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهية وتعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك الحق جماله وجلاله من وجهي التشبيه والتنزيه فايما تولوا فثم وجه الله \* واعلم ان للحق تشبيها \* تشبيهه ذاتي وهو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال \* وتشبيهه وصفي وهو ما عليه صور المعاني الاسماوية المترعة عما يشبه المحسوس وهذه الصورة تتعقل في الذهن ولا تتكيف في الحس فتى تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان اتكيف من كمال التشبيه والكمال بالذات اولى فبقى التشبيه الوصفي وهو ما لا يمكن النكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المقصود بالمشكوة صدره وبالزجاجة قلبه وبالمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخالق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب \* والمقصود بالزيتونة الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرعية فذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفي التشبيه ولا غريبة فقول بالتشبيه المعلق حتى ينفي التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتا يضيء الذي هو يغيبها فيرتفع ظلمة الزيت بنوره ولو لم تمسسه نار المعينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه المثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل \*

(المشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شهبوا الله بالخلقوات ومثلوه بالحداثات ولاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه \* فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيرية

واكل من سبق او من غيره ولا يشرط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير وشرح المشكاة ومدارج النبوة ( بدانکه در جامع الصنائع کويد جمله تشبيهات بر دو نوع است \* یکی مرعی که مشبه و مشبه به هر دو از اعیان یعنی از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشکر \* دوم غیر مرعی که مشبه به از موجودات نباشد فاما امکان وجود دارد چون تشبيه کرز بکوه مبین و مشعل آتش بدریائی زرین \* و نیز تشبيه هفت نوعست \* یکی تشبيه مطلق یعنی آنکه دروی حرف تشبيه آورد و آن در عربی کاف و کأن و مثل و نحو و مانند آن و در فارسی چون و مانند و گویا و مشابه آن مثاله \* بت \* چشم تو قاهر چو نار \* جود تو سائل چو آب \* طبع تو صافی چو باد \* حلم تو ثابت چو طین \* دوم تشبيه مشروط که چیز را بچیزی مانند کنند و موقوف بر شرط دارد مثاله \* شعر \* سرو خوانم قد زیبای ترا \* لیک اگر در سرو رعنائی بود \* مثال دیگر \* شعر \* چون تو بباغ بگذری کل نرسد بیوی تو \* لیک رسد بقامت سرو اگر روان بود \* سیوم تشبيه بعکس که چیز را مانند کند بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبيه کنند مثاله \* شعر \* از نعل مرکبانش زمین مه نما چو چرخ \* وز کرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار \* مثال دیگر \* شعر \* کرد زمین ز فر قدومت فلک مجال \* کرد فلک ز کرد سمندت زمین شعار \* چهارم تشبيه اضمار که دو چیز قابل تشبيه آورد و ذکر تشبيه نکنند و در میان سخنی آورد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط الفاظ فائده می دهد و بغموض در یابد که غرض تشبيه است مثاله \* شعر \* اگر تو زلف جنبانی بر آورم شور در عالم \* بلی دیوانه پر سوزد چو کس زنجیر جنباند \* پنجم تشبيه بکنایت که چیز را بچیزی مانند کنند و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کنند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسیاق معلوم گردد مثال آن \* شعر \* لؤلؤ از ترکس فرو بارید و کل را آب داد \* و ز تکرک روح پرور مالش عناب داد \* ششم تشبيه تفضیل که چیز را بچیزی تشبيه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به تفضیل دهد مثاله \* شعر \* تویی چون ماه اما ماه گویا \* تویی چون سرو اما سرو رعنا \* هفتم تشبيه تسویه که چیزی را با چیزی مانند کنند و در صفتی برابر کنند انتهی \* و در مجمع الصنائع کويد که تشبيه تسویه بر طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبيه دهد و بر طریق غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیء ( و مثال تشبيه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین شعر تازی یانته می شود \* شعر \* صدغ الحبيب وحالی \* کلهما کاللیالی \* نغوره فی صفاء \* و دهی کالآلی ) و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجلال لان الجلال الالهي له



شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فردود ولكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض الا ان يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هذا كله خلاصة ما في الاطول والمطول (فائدة) القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان المدح مقام الاعلى والادنى طار عليه والذم بالعكس فيقال في المدح فص كالياقوت وفي الذم ياقوت كلزجاج وكذا في الساب ومن قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء اى في النزول لا في العلو وقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار اى في سوء الحال اى لا نجعلهم كذلك . نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكاة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب . واجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان (اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ولقوله تعالى وهو الذى يصلى عليكم وملائكته الآية والان نبينا عليه الصلوة والسلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف واكمل واعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى . واجيب عن ذلك بوجوده اولها ان ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام دعا لنبينا حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة . وثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله واجعل لى لسان صدق فى الآخرين يعنى ابق لى ثناء حسنا فى امة محمد عليه الصلوة والسلام فاجابه الله تعالى اليه وقرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه فى امته . وثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية ولقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم خنيفا الآية وغيرها من الآيات ونبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة وحق الرحمة قرن بين ذكرهما فى باب الصلوة والثناء . ورابعها ان ابراهيم كان منادى الشريعة فى الحج وكان نبينا عليه السلام منادى الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادى للايمان الآية فجمع بينهما فى الصلوة . وخامسها ان الشهرة والظهور فى المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل واتم فى وجه التشبيه وكان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم وكان اكثرهم من اولاد اسمعيل واسماعيل ابن ابراهيم وكان ابراهيم مشهورا عندهم وكذلك عند اليهود والنصارى لاهم من اولاد اسحق وهو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليه السلام . وسادسها بعد تساميم الاشتراط المذكور يكفى ان يكون المشبه به اتم

المشبه والمشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جثته او لم تحبى وهذا اوصاف مشعران بوجه الشبه اى الافاضة فى حالتى الطاب وعدمه وحالتى الاقبال والاعراض . اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم فى المفصل وأهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره فى الجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجحلا مع ما يشعر بالوجه ولا داعى لذكره فى المفصل . وايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل وهو التشبيه الذى ينقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه فى بادية رأى . ولا ينقض التعريف بتشبيهه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا لظهور وجهه فى بادية رأى وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف . وتحقيقه ان يكون المشبه بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلى الذى يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر والتفت النفس الى المشبه به من غير توقف . ولم يكتف بما ظهر وجهه فى بادية رأى لانه يتبادر منه الظهور بعد اثنيبه واحضار الطرفين وهو لا يكفى فى الابتذال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجولة فى الاستدارة والاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهرا . واما غريب بعيد وهو ما لا ينقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه فى بادية رأى سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به فى بادية رأى لكون المشبه به لازما ذهنيا لا لظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله والشمس كالمرآة فى كف الاشلاء . وكما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان تشبيهه ابعدا لكون تهاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء الآية [١] . وقد يتصرف فى التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله « شعر » عزماته مثل النجوم ثوابا . لو لم يكن للثاقبات افول « اى غروب » وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذى يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودى او عدمى او مختلف يدل عليه بصرح اللفظ كما فى البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه فى قوة لو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فللك ساكن اى لو كان الفلك ساكنا (التقسيم الرابع) باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافى بافادة الغرض كأن يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه فى بيان الحال او اتفهما فيه اى فى وجه الشبه فى الحاق الناقص بالاكمل او كأن يكون مسلم الحكم فيه اى فى وجه الشبه معروفه عند المخاطب فى بيان الامكان او التزيين او التشويه . واما مردود وهو بخلافه اى ما يكون قاصرا عن افادة الغرض وقد سبق فى بيان الغرض . ثم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح والا فكلما انتفى

[١] فانها عشر جل متداخلة قد انتزع الشبه من مجموعها ( لمصححه )



في العبادات هو موافقة الامر . والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة ويؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدينوى فالمقصود الدينوى بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف او - وب فال معتبر في مفهومه اولا وبالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الدينوى في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والغسوخ كملك الرقبة في البيع وملك التمة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والينونة في الطلاق . فان قيل ليس في صحة الفل تفريغ الذمة . قلنا لزم الفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى . اعلم ان نفيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء . وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه . والفساد يرادف البطلان عند الشافعى واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فلتأمة مما متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعاً باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعاً باصله ولا بوصفه والفاقد ما يكون مشروعاً زيد كالاسد في الشجاعة وثانيهما ان يكون المذكور امراً مستلزماً له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة وهو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام والعسل . والمجمل ما لم يذكر وجهه . فنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد . ومنه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبداهة او بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدرك اين طرفها اى هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة . ولا يخفى ان المقصود بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص بهذا التقسيم بالمجمل بل يجرى في الفصل ايضا كأنهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحدف الوجه . وايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اى وصف يذكر له من حيث انه طرف وهو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل . من حيث انه كالاسد . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر بوجه الشبه . ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط [١] وكأنهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر بمثال في كلامهم . ومنه ما ذكر فيه وصفهما اى وصف

[١] كقولك فلان كثير ايديه لدى ووصل مواهبه الى طلبت عنه او لم اطلب كالغيث (لمصححه)

عن حقيقتهما . ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان وكون الشئ حيوانا ليس جنسا فكأنه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل . ثم الخارج لا بد ان يكون صفة اى معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذى ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه . والصفة اما حقيقة اى موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشئ سواء كانت حسية اى مدركة بالحس او عقلية واما اضافية . وايضا باعتبار الوجه . وجه التشبيه . اما واحد وهو ما لا جزء له واما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ماثمة من متعدد . او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد . واما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا . ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا الفرق بالمركب الاعتبارى ويجعل المركب الحقيقى داخلا في الواحد اذ ليس المقصود بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المقصود بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ومشبها به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة . اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجرى في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لو تم اتم وجه التخصيص . واعلم ايضا ان كلا من الواحد وما هو بمنزلته اما حسي او عقلى واما متعدد اما حسي او عقلى او مختلف اى بعضه حسي وبعضه عقلى والحسي وكذا المختلف طرفاه حسيان لا غير والعقلى اعم . وبالجمله فوجه التشبيه اما واحد او مركب او متعدد وكل من الاولين اما حسي او عقلى والاخير اما حسي او عقلى او مختلف فصارت سبعة اقسام وكل منه اما طرفاه حسيان او عقليان واما المشبه حسي . والمشبه به عقلى او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا . والحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين وثلاثين . والباقي بقدر الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول . وايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل والتشبيه وجه منتزع من متعدد وغير التمثيل بخلافه ويحضى في فصل اللام من باب اليم . وايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل . فالفضل ما ذكر وجهه وهو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو



انتفاعه بانطفاء النار . وفي الثاني شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات وما فيه من اوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق . واما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلية بحمار ابتر مشقوق الشفة والحوافر نابت على رأسه شجرتا غضاً . والفرق بين المفرد والمقيد وبين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقه على الماء وفي الشاة الجبلية هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها . واما تشبيه مركب بمفرد . وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه . فاما ماقوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لاثم بالمشبه بها كذلك او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد وعمرو وقولنا كالقمرين زيد وعمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس والاخر بالقمر . او مفروق وهو ان يؤتى بمشبه ومشبه به ثم آخر وآخر كقوله النثر مسك والوجوه دبائر . ولا يخفى ان الملقوف والمفروق لا يخص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا . وان تعدد طرفه الاول يعنى المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوى بين المشبهين كقوله . شعر . صدغ الحبيب وحالى كلاهما كالليالى . وثفره في صفاء وادمى كاللاكى . وان تعدد طرفه الثاني اعنى المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله . شعر . كأنما تبسم عن لؤلؤ . منضد او برد او اقاح . ( وقيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو . شعر . نفسى الفداء لثغر راق مبسمه . وزانه شنب ناهيك من شنب . يفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد . وعن اقاح وعن طلع . وعن حب . هكذا في مقامات الحريري ) ( التقسيم الثاني ) باعتبار الاداة الى مؤكد وهو ما حذف اداته نحو زيد اسد ومرسل وهو بخلافه . وفي جعل زيد في جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكدا نظر لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف وانتقدير . ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام . ويجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهى تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيهه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه مؤكد فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتأكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه . فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا . قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه ( التقسيم الثالث ) باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا وسواء كان حسييا مدركا بالحس او عقليا واما خارج

الاول ) وللتشبيه تقسيمات باعتبارات هـ الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كأنهم اعجاز نخل منقعر هـ او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او أشد قسوة كذا مثل في البرهان وكأنه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب والحجارة فمثاله العلم والحياة هـ او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبّه به حسيا كالمنية والسبع هـ او بالعكس مثل العطر وخابق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في اقرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعنى العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا والاصل فرعاً وهو غير جائز هـ والمقصود بالحس المدرك هو او مادته بالحس اى باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الحياى وبالعقل ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمى الذى لا يكون للحس مدخل فيه اى يكونه غير منتزع منه بخلاف الحياى فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والالم هـ وايضا التشبيه باعتبار الطرفين هـ اما تشبيه مفرد بتفرد هـ ويسمى بالتشبيه المفرقه والمفرد هـ اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقه على الماء لان وجه التشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين هـ ثم ان القيد يشمل الصلة والمفعول ولا يخص بالاضافة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال هـ او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد هـ او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله والشمس كالمرآة في كف الاشله فان المشبه وهو الشمس غير مقيد والمشبّه به وهو المرآة مقيد بكونها في كف الاشله وعكسه اى تشبيه المرآة في كف الاشله بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا والمشبّه به غير مقيد واما تشبيه مركب بمركب وحينئذ يجب ان يكون كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله شعر هـ كأن اجرام النجوم لو امعاء درر نثرن على بساط ازرق هـ فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن هـ وقد لا يكون بهذه الحثية كقوله شعر هـ فكأنما المزخ والمشتري هـ قدامه في شامخ الرفعة هـ منصرف بالليل عن دعوة هـ قد اسرجت قدامه شمعته هـ فانه لا يصح تشبيه المزخ بالمنصرف بالليل عن دعوة هـ وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التى لا يتكلف لواحد واحد شئ يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفرقة فلا بد من تكلف وهو ان يقال هـ فى الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا واطهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع



يتجاوز واخرج التعريف مخرج من قتل قليلا . وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر . والمقصود بالتخييل هو ان لا يوجد في أحد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل . والأوّل (فائدة) الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده . او لبيان حاله بانه على اى وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب باخر في السواد . او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد . او لبيان تقريرها اى تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضى ان يكون وجه الشبه في المشبه اتم وهو به اشر . اوليان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظلي . او لبيان تشويهه اى تقييحه كما في تشبيه وجه مجذور بسلحة جامدة قد تقرتها الذبابة . او لبيان استطرافه اى عدم المشبه طريفا حديثا كما في تشبيه فحم فيه حجر . شعر . كأنما الفحم والجارية . بحر من المسك موجه الذهب . اى لابرار المشبه في صورة الممتع عادة . وله اى للاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن . امامطلقا كما في المثل المذكور . واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج . شعر . ولا زوردية تزهو بزرقها . بين الرياض على حمر اليواقيت . كأنها فوق قمات ضعفن بها . وائل النار في اطراف كبريت . فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لاتندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج . وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يحمل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله . شعر . فبدا الصباح كأن غرته . وجه الخليفة حين يمدح . فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء . قال في الاطول ولا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تساميم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك . وانت جازيت معه . وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه الزين والتشويه والاستطراف لا دعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر واخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الخالق الناقص بالكمال . والضرب الثاني بيان الاهتمام به اى بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدن في الاشراق والاستدارة بالرغيف . ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب . قال في الاطول ويمكن ترتيبه قسمة الغرض ويحصل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل اتفاق اى الاتصال بين صورتين متباعدين غاية التباعد فانه احسن مستطرف مرغوب للطباع جدا وزايعا ان يعود الغرض الى المشبه والمشبّه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين مجتمعين لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا (التقسيم

فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة . وما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حذف فيه اداة التشبيه وجعل المشبه به خيرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد والثاني كقوله تعالى صم بكم عمى اى هم صم بكم عمى فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لاستعارته ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبا من الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح اراءة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد واما على مذهب السكاكي وهو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لموهوم شبه بالحق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقيد تطويلا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين التحقيقية والممكنية . وقوله والتجريد اى لا على وجه التجريد ليخرج تشبيهه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذى لم يكن تجريد الشئ عن نفسه لانه حيث لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لا نزاع دار الخلد من جهنم وهى عين دار الخلد لا تشبه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد واحد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس فمن احتز به عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشى الوهم وكان حيلة الوهم فيه تعريف التجريد بالانزعاع من امر ذى صفة الخاء ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ما تعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة ( فائدة ) اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لان تشبها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المفاوتين من غير قصد افادة اتفاوت قل الشاعر . شعر . رق الزجاج و رقت الخمر . فتشابهها وتشاكل الاسر . فكأنه خمر ولا قدح . وكأنها قدح ولا خمر ( فائدة ) اركان التشبيه اربعة طرفاه يعنى المشبه والمشبه به واداه كالكاف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اى وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى مادل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية . ويجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان



بن عقيل بفتح المين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كشرح بن النعمان بالشين المعجمة والحاء المهملة وسرج بن النعمان بالسين المهملة والجيم وكذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم واسم اب والاختلاف في النسبة . والمقصود بالاسم العلم ليشمل الكنية واللقب فالمتشابه يتركب من المؤنث والمخلف ومن المتفق والمفترق . ومن انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم واسم الاب . مثلاً الا في حرف او حرفين فكثر من احدهما او منهما وهو على قسمين . اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين . او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض . فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة ونونين بينهما اف ومحمد بن سيار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة التحتانية وبعده الالف راء مهملة . ومن امثلة الثاني عبد الله بن زيد وعبد الله بن يزيد . ومنه ان يحصل الاتفاق في الخط والطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم والتأخير اما في الاسمين ويسمى التشابه المقلوب او نحو ذلك كأن يقع التقديم والتأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يتشبه به مثال الاول اسود بن يزيد ويزيد بن اسود ومثال الثاني ايوب بن سيار وايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة وشرحه وشرح الالفية للسخاوي .

( التشبيه ) لمة الدلالة على مشاركة امر لامر آخر وظاهر هذا شامل ليجو قولنا قاتل زيد عمرا وجاءني زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه . واجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند قائمكما ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه . وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فساعة والمقصود انه يلزمهما فنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم ايئين وبين مشاركة احدهما الآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار . والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيها تدل على التشابه وفرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف . وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لاغلي وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد . وكثير اما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل . قيل ويذهب ان يزداد فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمرا وجاءني زيد وعمرو . وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت . فدخل في هذا التفسير . ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت

مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن ولذا اختار الاثمة المحققون من السلف والخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل . وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم واعتبر به عرف معناه والاخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته وهو الذي يتبعه اهل الزيغ . وقال الراغب الآيات ثمة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثمة اضرب . متشابه من جهة اللفظ فقط وهو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد والوجه . وتانيهما يرجع الى الكلام المركب وذلك ثمة اضرب . ضرب لاختصار الكلام نحو وان ختم ان لا نقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شيء لانه لو قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لتنظيم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيا اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيا ولم يجعل له عوجا . ومتشابه من جهة المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه . ومتشابه من جهتهما اى من جهة اللفظ والمعنى وهو خمسة اضرب . الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو اقبلوا المشركين . والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو فانكحوا ما طاب لكم . والثالث من جهة الزمان والمكان كالناسخ والمنسوخ . والرابع من جهة المكان والامور التي زلت فيها نحو وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية . والخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل ويفسد كشرط الصلوة والكحاح . قال وهذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم . ثم جميع المتشابه على ثمة اضرب . ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك . وضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة والاحكام الغلظة . وضرب متردد بين امرين يختص بمعرفة بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل . واذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراسخون في العلم كلاهما جائزان وان لكل منهما وجه انتهى . واكثر ما حذرناه منقول من الانقان وبعضه من كشف البردوى . واما المتشابه عند المحدثين فقد قاوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ ونطقا اى تلفظا واختلفت الآباء نطقا مع اشتلافها خطأ او بالعكس كأن تحتلف اسماء الرواة نطقا وتأنف خطأ او يتفق الآباء خطأ ونطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد



على الله ويقولون حال او هو مبتدأ وخبره يقولون واووا للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد والنووي وابن الحاجب وعلى الثاني الاكثرون من الصحابة والتابعين وانبايعهم ومن بعدهم خصوصا اهل السنة وهو الصحيح ولذا قال الحنفية المتشابه ما لا يرجح بيانه (اعلم ان مذهب السلف في حكم المتشابه التوقف عن طلب المقصود مع اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى به بناء على قراءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى واليه ذهب الامام الاعظم \* وفائدة ازاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون باوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه وعكس متمناه وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد واكثر من التكليف في تحصيل غير المقصود وهذا البلوى اعظمها جدوى لانه اشق واكبر فتوابه اعظم واكثر هكذا في التلوخ \* ) [١] وقال الطيبي المقصود بالحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا والثاني النص والاو اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولا والاو هو الظاهر والثاني اما ان تكون مساوية اولا والاو الجمل والثاني المأول \* فالتقدير المشترك بين النص والظاهر هو الحكم وبين الجمل والمأول هو المتشابه وعلم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام \* وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ \* وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو اما افظى او عقلى والاو لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة وانتفاؤها مضمون والموقوف على المظنون مضمون والظنى لا يكتفى وانما العقلى يفيد صرف اللفظ عن الظاهر ليكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المقصود فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح

[١] اعلم ان تأويل المتشابهات قد تقل عن الصحابة والتابعين حتى كان ابن عباس رضى الله عنهما يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله فالوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلفوا في تأويله ظاهرا لا حقيقة \* وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين \* والحق ان هذا لا يخص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينفضي بحجابه ولا ينتهى غرابه فاني للبشر القوص على آلائه والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو ممجز بحسب المعنى ايضا كذا في التلوخ (لصححه)

من باب الحاء المهملة . والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف . وعند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس . وعند الاصوليين والفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة وقيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته . واجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالغاحد الانجاز . وقيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشاهما . واجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا في الحق والصدق والانجاز . ثم انهم اختلفوا في تعيينهما على اقل فقليل المحكم ما عرف المقصود منه اما بالظهور او التأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه ولا يرجي دركه اصلا كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في اوائل السور . وبهذا للمعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او خفي فهو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فهو المتشابه . وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه نقيضه . وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجه واحد والمتشابه ما احتمل اوجهاء وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردي . وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره . وقيل المحكم ما يدري تأويله وتزييله والمتشابه ما لا يدري الا بالتأويل . وقيل المحكم ما لم يتكرر الفاظه ومقابله المتشابه . وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال . ونقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابه منسوخه ومقدمه ومؤخره وامثاله واقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به [١] . ونقل عنه ايضا انه قال المحكمات هي ثلث آيات في سورة الانعام قل تعاملوا الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلف الامر عليهم واشتبه . وقيل المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضها . واخرج ابن ابي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي الآمرة الزاجرة واخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر وابا فاخنة تراجعا في هذه الآية فقال ابو فاخنة فواتح السور وقال يحيى الفرائض والامر والنهي والحلال . وقيل المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ . وقال مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الم والمص والمر والر . وقيل المحكم هو الذي يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل به . وقيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه بخلافه . اعلم انهم اختلفوا في ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لا يعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف في قوله والراسخون في العلم هل هو معطوف

[١] الضائر في ناسخه وما بعده الي الكتاب في قوله انزل عليك الكتاب ( لمصححه ) .



فان تردد في الزاجح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين وان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف وان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فلاقسام حينئذ اربعة • اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد اقلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس • وثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى ورواية الثقة • وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثله لا تحصر • منها ما لو ادخل كلب رأسه في اناء واخرجه وفيه رطب ولم يعلم ولوعه فهو ظاهر • ومنها ما لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نشفه او انتف فلا فدية عليه لان التف لم يتحقق والاصل براءة الذمة • ورابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كأن تيقن بالطهارة وشك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد وفساده صدق مدعى الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر •

(شبهة العمد في القتل) ان يتمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولما اجرى مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم والحشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد وشبهة العمد يتمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط والعصا الصغير والحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها •

(التشابه) عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ويسمى مشابها ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة والكثرة • وفي الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرض انتهى • وتشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

(المتشابه) اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المتلين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشتبه الامر على كافي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات الآية • والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد المذكورة في مواضعها اى في لفظ السطح والمجسم والعدد • والمتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف

الظن ولذا كان أقوى من الشبهة في الظن أى في الفعل فانها ناشئة عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشئة عن الرأى والظن فاذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يمتحض زنا نظرا الى الدليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لايبك وكذا وطئ معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولاشبهة محل فلا يسقط الحد . قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في المقد والمحل والفعل انما هو عند ابى حنيفة وح واما عند غيره من اصحابه فلا تعبير بشبهة العقد ثم قال والشافعية قسموا الشبهة ثثة اقسام . شبهة في المحل وهو وطئ زوجته الحائض والصائمة والمحرمه وائمه قبل الاستبراء وجارية ولده ولاحد فيه . وشبهة في الفاعل مثل ان يجذ امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد واذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه . وشبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء وابع الوطأ بها لاحد فيها وان كان الواطئ يعتقد الجريمة كالوطئ في النكاح بلا شهود ولاولى انتهى . وقال ابن الحبر في شرح الاربعين للنووى في شرح الحديث السادس المشته بمعنى ما ليس بواضح الحل والحرمه اربعة اقسام . الاول الشك في المحل والمحرم فان تعادلا استصحاب السابق وان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له . والثانى الشك في طء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل . والثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء ما يقضى الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل والنفي النظر لذلك الاصل والا فلا . والرابع ان يعلم الحل ويغلب على الظن طرؤ محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر وان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت والنفي اصل الحل لاهما اقوى منه والتفصيل يطلب منه وقد سبق بيان المشته في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء .

(المشته) وهو كل ما ليس بواضح الحل والحرمه مما تعارضته الادلة وتنازعت النصوص وتجاوزته المعانى والافصاف فبعضها يعضده دليل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال . وقيل المشته ما يختلف في حله كالخيل والنيذ . وقيل ما اختلط الحلال والحرام . والتفصيل ان الاشياء ثلثة . الاول الحلال المطلق وهو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمه وهو ما نص الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمون على حله . والثانى الحرام وهو ما في ذاته صفة محرمة وهو ما نص الله ورسوله او اجمع المسلمون على حرمة . والثالث المشته وهو الذى يتجاوز به سببان متعارضان يؤدىان الى وقوع التردد في حله وحرمة كإمراء . والحاصل انه اذا تعارض اصلان او اصل وظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان فى كل مسألة من ذلك قولين ومقصودهم التخيير في الفعل والترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان او اصل وظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين



(شبهة القوس) عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها والظاهر انه يشترط في الشبهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الاخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبهتان بل متساويتان ولو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل الجوزء وان قيل شبهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه ولو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها وان شئت قلت شبهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس \* والمقصود بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك القطعة هكذا ذكر في شرح الجفغيني وحاشيته لعبد العلي البرجندی في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى \*

(الشبهة) بالضم وسكون الموحدة پوشيدكى كار \* اشتباه پوشيده شدن كار \* مشتبهات كار هاي مانند كذا في بحر الجواهر \* وفي جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه وهي ما بين الحلال والحرام والخطاء والصواب كما في خزنة الادب وبه يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه اثبات وليس بثابت وما في شرح المواقف من ان الشبهة ما تشبه الدليل وايسر به كادلة المبتدعين \* وفي القاموس وغيره انها الاتباس كما عرفت سابقا \* وهي على ما في جامع الرموز وفتح القدير وغيرها من التلويح ومعدن الغرائب انواع \* منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاهها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح وان علم بالحرمة لصورة العقد لكنه يعزر واما عندها فكذلك الا اذا علم بالحرمة والصحيح الاول كما في الاول \* ومنها شبهة في الفعل ويسمى بشبهة الاشتباه وشبهة مشابهة وشبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشته عليه وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زني بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا \* ومنها شبهة في الحل ويسمى شبهة حكمية وشبهة ملك وشبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لما منع اتصاله فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحققه على

هو من مسالك اثبات العلية . قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته او لا والاول المناسب والثاني اما ان يكون . فما اعتبره الشرع في بعض الاحكام والتفت اليه او لا والاول الشبه والثاني الطرد وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص والسبر وهل تثبت بمجرد المناسبة اى تخرج المناط فيه نظر والا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبة مع ان ما بينهما من التقابل . ومن اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذى لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل . وقيل تارة هو ما يوهم المناسبة وليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لا بد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبة . وقيل اثباته تخرج المناط مبنى على تفسيره فمن فسر به بما يوهم المناسبة منعه لان تخرج المناط يوجب المناسبة ومن فسر به بالمناسب الذى مناسبته لذاته جوزه لجواز ان يكون الوصف الشبهى مناسبة يتبع المناسب بالذات وهذا فاسد لان تخرج المناط يقتضى كون الوصف مناسبة بالنظر الى ذاته . مثاله ان يقال فى عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة وهو وصف شبهى لان مناسبتها لتعين الماء فيها بعد البحث اتمام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم وهو تعيين الماء في بعض الصور لوجودها كالصلاة والطواف ومس المصحف اوهم ذلك مناسبتها . ثم الشبه حجة عند جماعة . وهو مذهب الشافعى رح وليس بحجة عند الحنفية وجماعة كالقاضى ابى بكر الباقلانى لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به او لا وهو حكم بغير دليل . اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود . فمنهم من فسر بما ترد في الفرع بين اصلين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبيها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبيها بالفرس من حيث المالية وشبيها بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف والاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك وحاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين رجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف فيه المناط قطعاً الا انه يقتصر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجود المثل . ومنهم من فسر بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدنا فيه . وقال القاضى هو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة فليس شئ من تلك المعاني معنى من الشبه المحدود في مسالك العلة هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للمحقق التفاتى وغيرهما .

( الشبيه بالمعين ) هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية ولا زواياه قائمة ولكن يتساوى كل متقابلين من اضلاعه ورواياه هكذا في حدود تحريم اقايدس .



قسمين فارسل احدهما القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن . والقول الثاني ان الشياطين كل عات متبردة من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لا يذرهل تعوذ بالله من شر شيطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير .

### فصل الواو

(الشفة) بفتح الشين والفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا . شريعة شرب بنى آدم والبهايم . والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اى استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اى الذين لهم حق الشرب بشفاهم وان يشفو دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل اشفة كما في المبسوط . واليهيمة ما لا نطق له لكن خص التعارف بماعدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى .

(الشفتان) هردو لب شفة واحدة ولا م كلمة او حرف هاست كذا في القاموس . وبنت الشفتين وواصل الشفتين آنكه در هر كلة او وقت خواندنش لب باب بهم رسد . وآن دو حرف است با و مم چنانچه امير خسرو ميفرمايد . رباعى . موئى مه ما بوى ما بويابه . بنى او مويم وموئى ويم ما وابه . مايم ومبى وآن مه با مابه . ما بابه وموى مه ما بابه . وواسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسد چنانچه درين رباعى است . رباعى . اى ديده رخ نكار ديدن خطر است . اى دل سر اين رشته كشيدن خطر است . هان تا نجشى ز ساغر عشق ذكر . زنهار دلا زهر چشيدن خطر است . كذا في مجمع الصنائع وشرحه .

(الشهوة) بالفتح وسكون الهاء هى توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع ايضا . والشهوة الكلية هى زيادة الشهوة وامتدادها والحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر .

(المشتهاة) عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهى بنت تسع سنين وعليه الفتوى . وعن الشيخين ان بنت خمس سنين . مشتهاة اذا اشتبهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع . مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرموز .

### فصل الهاء

(الشبه) بالكسر وسكون الواو . وبفتحين ايضا المثل كما في المتخجب . وعند الاصوليين

متن . الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة . الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره .

(الاشمام) هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت . وقيل ان تجمل شفتيك على صورتها او كلاهما واحده . ويختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة . وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما في الاتقان . واما الاشمام بمعنى ان تحو الكسرة نحو الضمة فتعمل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة للحركة ما قبلها فيستعمله السادة والقراء في نحو قيل وبيع . وقيل الاشمام في نحو قيل وبيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خاصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين . وقيل الاشمام ان تأتى الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم . والغرض من الاشمام في نحو قيل وبيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا في القوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول .

### فصل النون

(الشأن) بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع . والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول . وفي التحفة المرسلة للعالم ثلثة مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيها التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين في الخارج ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى .

(الشئون الذاتية) اعتبار نقوش الاعيان والحقائق في الذات الاحدية كالشجرة واعصانها واوراقها وازهارها وثمارها في النواة وهي التي تظهر في الحضرة الواحدية ويتفصل بالعلم كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الشيطانية) فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف .

(الشيطان) بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي الشيطان شيطانا لبعده من الله . وقيل مأخوذ من شاط شيطا اي هلك هلاكا فعلى هذا وزنه فعلان ووجه التسمية ظاهر وقد سبق مضاه في لفظ الجن ويحيى في لفظ المفارق ايضا . وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى . اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين . القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده



والجمل والمتشابه اذ فى الحنفى يحصل المقصود بمجرد الطلب وفى الجمل يحصل بالطلب والتأمل والاستفسار وفى المتشابه لا يحصل المقصود اصلا . قال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق اوصول الى المعنى لدته فى نفسه لا يعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان يعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالجمل وكثير من العلماء لا يمتدون الى الفرق بينهما اى بين المشكل والجمل . وبالجملة فالمشكل لفظ خفى المقصود منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوى والتلويح وغيرهما من الكتب الحنفية .

( الشمائل ) عند الصوفية هى امتزاج الجماليات والجلاليات كما وقع فى بعض الرسائل .

### فصل الميم

( الشلجى ) عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة ويسمى عدسيا ايضا . سمي بذلك تشبيها له بالشلجم وهو معرب شلغم وتشبيها له بالعدس . والشبيه بالشلجى شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدهما نصف الدائرة والاخرى اعظم منه . والجسم الشلجى والعدسى جسم يحدث من ادارة المسطح العدسى على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجى قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتييه وهو القطر الاطول وثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول وهو القطر الاصغر هكذا فى ضابط قواعد الحساب وعلى هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجى .

( الشم ) عند المتكلمين والحكماء نوع من الحواس الظاهرة وهى قوة مستودعة فى زائدتى مقدم الدماغ مثل حلمتى الثدى . والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يحاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة . وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما يفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية التأثير اضعف من كيفية المؤثر . وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها . ورد بان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك . وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحاله فى الهواء ولا تجز وانفصال . ورد بان المسك قد يذهب به الى المسافة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمة متطاولة . ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشعشعوما . ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة . الاول باعتبار الملازمة والمنافرة فيقال للملايم طيب والمنافر المتكلمين ( ثالث )

او مقدرا \* فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقوله ومكروا ومكر الله . فان اطلاق النفس والمكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه . والثاني كقوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس والاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول والاتقان . وقال الحلبي ان كان بين الشئ وبين غيره علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزبد حسن كما بين السيئة وجزائها في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ( وقوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل وجزائه من المشاكلة المعنوية والمماثلة الباطنية وقد قيل بالفارسية . بيت . كند كر بر تو ظلم از كين بد انديش . تو هم آن ظلم كن بروى مينديش \* ) [١] وان لم تكن كما بين الطبخ والحياطة في قول الشاعر « شعره قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه . قلت اطبخوا لى جبة وقيصا . فلا بد ان يجعل الوقوع في الصعجة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه . فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ . اجيب بانها انما صوحت مع المطابقة والمقابلة لتجانسهما ومن ثم سماها صاحب الكشف بالمطابقة والمقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى \*

(المشاكل) نزد اهل عروض اسم بحريست از محور خاصه بعجم واصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دو باره . ومشاكل مكفوف فاعلاتن مفاعيل مفاعيل دو باره ووجه تسميه اين بحر بدان آنكه مشابه وموافق بحر قريب است در اركان واحتراف نيست مكر بتقديم وتأخير كذا في عروض سيني \*

(المشكل) اسم فاعل من الاشكال . وهو الداخل في اشكاله وامثاله . وعند الاصوليين اسم للفظ يشبه المقصود منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المقصود منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الائمة . ويقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المقصود منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله ومعنى التأمل والطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المقصود كما اذا نظرنا في كلمة انى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين وبمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقرينة الحرث . فخرج الحفى

[١] ولا يخفى ان هذا البيت ينافى معناه معنى قوله . بديرا بدى سهل باشد جزاء . اكر مرادى احسن الى من اساء . مع ان المدوح هو كظم الغيظ والعفو عن الناس ( لمصححه )



واورام الرمل كويند وباقى اشكال از مسدودات ومفتوحات ونبأثر را متولدات كويند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله • بدانكه هر شكلى كه مرتبه آتش و خاك او هر دو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل  $\text{---}$  و هر شكلى كه مرتبه آتش و خاك او هر دو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون  $\text{---}$  و هر شكلى كه مرتبه آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج كويند چون  $\text{---}$  و اگر بعكس اين باشد آن را داخل كويند چون  $\text{---}$  و نیز مى كويند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نیز كويند اگر آتش در خانه باد بود يا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب يا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك يا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب يا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك يا خاك در خانه باد منقلب نامند و اينكه مذکور شد از داخل و خارجى وثابى و منقلبى در نقاط است هكذا فى السرخاب •

(الشكل الحمارى) عند المهندسين هو ان كل ضامى مثلث فهما معا طول من ثالث سعى به لظهوره •

(شكل العروس) عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة يساوى مربعى ضاعيهما وانما سعى به لحسنه وجماله •

(الشكل المغنى) بالغبين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قصى دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة واخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

(الشكل المأمونى) هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتان وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان • وجميع هذه الاشكال مذكورة فى اشكال التأسيس وغيره • والظاهر ان الشكل على هذا عبارة من مسئلة مدللة من المسائل الهندسية ويؤيده ما وقع فى شرح اشكال التأسيس من ان المذكور فى المتن اما ان يكون مقصودا بالذات وهو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه وهو المقدمة المذكورة فى المتن • نسب الى المأمون وهو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمام بعض الملابس لما كان يعجبه •

(المشاكلة) عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد فى الشكل ويرادفه التشاكل كما فى شرح المواقف وغيره • وعند اهل البديع هى من المحسنات المعنوية وهى ذكر الشئ بالفظ غيره لوقوعه فى صحبته تحقيقا او تقديرا اى لوقوع ذلك الشئ فى حجة ذلك الغير وقوعا محققا

كالتربيع والتثليث ونحوها وهو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى (قائدة) قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة ومعنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العالمى . وعند المتعقبن هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اى الاصغر والاكبر وهذا يستعمله الاصوليون ايضا . والوضع هنا بمعنى المقولة ولذا قال المحقق التفتازانى في حاشية العضدى الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر انتهى . ثم الاشكال اربعة لان الوسط . ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار ونتيجته كل بدعة في النار . وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى [١] وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة . وان كان محمولا فيهما اى في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثانى كقول البعض كل غائب مجهول اصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهولها ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه . وشرط انتاجه اختلاف مقدمته في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة . وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل برمقتات وكل برربوى ونتيجته بعض المقتات ربوى . وشرط انتاجه ان تكون صغريه موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية . وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وسماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغنى عن النية وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغنى عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدى . وفي شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحلى ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره [٢] فيقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى . وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصير الدين في حاشية القطبى والصادق الحلوائى في حاشية الطبى . وعند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل  $\equiv$  و  $\equiv$  ومرتبة اول ازين مراتب آتش است ودوم باد وسيم آب وجهارم خاك واين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند ودوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مى شود

[١] قوله وهو يختص الخ اى الشكل الاول يمتاز عن سائر الاشكال بخاصة هي انتاج الموجبة الكلية فالباء داخلة على المقصور كما هو العربى (لمصححه)

[٢] فيعبر عن الحدود بالمحكوم عليه وبه والمتوسط بينهما كذا في شرح المطالع (لمصححه)



و در کتب اهن هندسه سنسکی را کوبند که بر پیمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب . و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریهانیست که در یک طرف از چیزی ثقیل مثل سنک و غیره بندند .

(الشکل) بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لایق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع . و پای چار پا برسن بستن و حرف را اعراب دادن چنانچه اشکال بدان بر طرف شود کذا فی المنتخب . و عنید الصوفیة هو وجود الحق كما فی بعض الرسائل . و عند اهل العروض هو اجتماع الحبن و الکف کحذف الالف و النون من فاعلاتن فبقی فعاتل بالضم و الرکن الذی فیہ الشکل یسمی مشکولا . و وجه تسمیہ آنکه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت که پیش ازین بود درو نماند همچنانکه اسب را بعد از شکل کردن آن رفتار که دارد نمی ماند هکذا فی عروض سیفی و عنوان الشرف . و عند الحکماء و المهندسین هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار ای الجسم التعليمی او السطح فالاول کشل الكرة فانها لیس لها الاحد واحد و الثاني کشل المثلث . و المقصود بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها علی الاصح هیئة للمقدار من جهة انه محاط بمحد واحد او اکثر احاطة غیر تامة فاذا فرضنا سطحاً مستویاً محاطاً بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر کوه محاطاً بها فالهيئة العارضة له هی الشکل و اذا اعتبر منها خطان متلاقیان علی نقطة منه كانت الهيئة هی الزاوية . هذا هو المشهور و یلزم منه ان لا یكون لمحیط الكرة شکل . توضیحه انهم صرحوا بان حد الخط ای نهایتہ نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح و لاشک ان محیط المضلعات حدود و هی الخطوط بالفعل بخلاف محیط الكرة و امثالها کالشکل البیضی فانها سطح واحد و لیس لها حد اذ لیس لها خط بالفعل و الخط المقروض لا یجدي تبوت الحد بالفعل فلا یكون لها شکل لعدم صدق تعریفه عاها فالانساب ان یقال الشکل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار لیشمل ذلك محیط الكرة و امثالها . و هو قبحان . مسطح ان کان ما احاط به خط واحد کالدائرة او اکثر کالمثلث . و مجسم ان کان محیطه سطحاً واحداً کالكرة او اکثر کالمکعب . و قد یطلق الشکل بمعنی المشکل و لهذا عرف اقلیدس بانه ما احاط به حد او حدود . و یؤید ما ذکر ما فی شرح حکمة العین من ان الشکل مفسر بتفسیرین . احدهما ما یحیط به حد او حدود کالمربع و المثلث و هو الشکل الذی یستعمله المهندسون الذین یقولون انه مساو لشکل آخر او نصفه او ثلثه و یعنون بذلك مقدارا مشکلا و هو بهذا المعنی من مقولة الکم فان ما احاط به سطح او جسم . و نانیهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود

الاصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من  
الاصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر  
في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات . اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية لان صدق  
الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلية مع انها  
ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض اولى من غير افتقار الى  
امر خارج وفي الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شئ آخر  
وهذا عين معنى المجعولية الذاتية . واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا  
على شئ لا يكون في الاضعف والانتقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فاما وجه كون  
احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانتقص وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون الشئ الذي  
يشتمل عليه الاشد والازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتتة على  
شئ ليس في ماهيتي الاضعف والانتقص فلا تكون ماهيتهما من ماهية الاشد والازيد  
لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم  
يوجد التشكيك فيها وعلى الثاني يكون التشكيك في الامر الخارج من الماهية لا في الماهية .  
واقول ايضا لا تشكيك في العوارض فان العارض هو المبدأ القائم بالشئ كالسواد مثلا لا  
تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي  
هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة في المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان  
تشكيك الماهية . واما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه  
لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطأة على المعروضات والكلية المشكك محمول على  
افراد المواطأة فلا يكون التشكيك الا في العرضي اى الكلية الخارج المحمول كالاسود  
مثلا وهذا هو مذهب المشائين . وخلاصة كلامهم انه لا تشكيك في الماهية بالنسبة الى  
افرادها بخو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الأولية والاولوية كما  
عرفت وللزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة والزيادة مع ان التشكيك لا بد له من ان  
تكون ماهية واحدة لما مر وكذلك التشكيك في العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها  
فخالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها واما بالنسبة  
الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها والمشكك لا بد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا  
في اتصاف الماهية بالعوارض وهو المعبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس في الجسم بالنسبة  
الى افراد ولا في السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد  
وهو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوى مبین الكهنوی .

### فصل اللام

( الشاقول ) بالقاف جوبى كه كشاورزان بصره دارند ودر سر آن آهن خمیده مى كنند



(التشكيك) عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت وذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة ويقابله التواطؤ وهو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء وذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم والتأخر بان يكون حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل . وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واغوى منه في الممكن . والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واغوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واغوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها نقدا بالذات . وقد يكون اى التشكيك بالشدة والضعف كاليابض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج وكالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منها في الممكن . اعلم ان منهم من نفى التشكيك مسترلا بان التفاوت الذى بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اى في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصل في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا . والجواب ان اتفرت . أخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية سماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى . والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اى بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود . ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامة تذهب الى انه متألف منها . وبيان ان المقصود بما صدق عليه هل هو الحصاص التى هى افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احديهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطباب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدى وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها ( اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هى متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها نحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفاوتة باعتبار

وعند بعض المتأخرين يجوز إطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . وعند الحنفية وبعض المحققين  
وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبد الله البصرى لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا .

(المشترك) يطلق على معنيين على ما عرفت وقد يطلق ايضا على مقابل المفاوق كما يحى  
فى فصل القاف من باب الفاء . والاعداد المشتركة والمشاركة وكذا المقادير هى الغير  
المتباينة وقد سبقت فى فصل النون من باب الباء الموحدة ( وفى الجرجانى المشترك ما وضع  
لمعنى كثير كالمين لاشتراكه بين الممانى ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة  
فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقراء والشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجميع ومجملا  
بالنسبة الى كل واحد . والاشتراك بين الشيئين ان كان بالنوع يسمى ماثلة كاشتراك زيد  
وعمرى فى الانسانية . وان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك الانسان والفرس فى الحيوانية .  
وان كان بالعرض فان كان فى الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب  
فى الطول وان كان فى الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان والحجر فى السواد . وان كان  
بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد وعمرى فى بنوة بكر . وان كان بالشكل يسمى مشاكاة  
كاشتراك الارض والهواء فى الكرية . وان كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة وهو ان  
لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك . وان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانب  
فى الاطراف انتهى )

(الشك) بالفتح وتشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزينة لاحدهما على الآخر (وقيل  
اعتدال النقيضين عند الانسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده  
فى النقيضين اولدم الامارة فيهما والشك ضرب من الجهل واخص منه لان الجهل قد يكون  
عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل ولا عكس . والشك كما يطلق على ما لا يرجح  
احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق ارتداد كقوله تعالى لنى شك منه وعلى  
ما يقابل العلم . قال الجوينى الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما  
الى درجة الظهور الذى يبنى عليه العاقل الامور المعبرة والريب ما لم يباغ درجة اليقين  
وان ظهر نوع ظهور ويقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك [١] والشك سبب الريب  
كأنه شك اولا فيوقعه الشك فى الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين والريب قد  
يحى بمعنى الفلق والاضطراب . وفى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا فى كليات  
ابى البقاء) ويحى فى لفظ الظن ايضا فى فصل النون من باب الظاء المعجمة .

(المشكوك) يقال لما استوى طرفاه فى النفس ولما لا يمتنع اى لا يحزم بعدهم وقد سبق  
تحقيقه فى لفظ الجائر فى فصل الزاء المعجمة من باب الجيم .

[١] ويقال ايضا رابى امر كذا ولا يقال شكى كذا فى الكليات ( لمصححه )



الاعظم \* ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة أو المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فيكون مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة \* وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة \* واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مقصودان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار \* والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سقت لا يحجب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يمتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا اتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا المعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف الحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها \* وعند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر ولان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة \* ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويع وحاشية الميّن والحسن على السلم (فائدة) اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالتكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب (فائدة) يجوز الشافعي وابوبكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجباي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الخيض والطهر معا الا ان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن اقتران الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة وعند الباقرين لا يجب فصار العام عندهم قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها \*

لعمان متعددة مختلفة باوضاع متعددة . وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسباً للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهوراً بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون اقربته مرجحة لبعض المعاني على الآخر . والاختلاف اثنى في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المقصود فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان غيره تعالى فلا بد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه . واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصوداً في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مقصوده منه بسبب كونه معهوداً بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابغى من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد . واجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المقصود حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الذ من المناسق بلا تعب وبغير نصب . وان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحداً من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المقصود من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض . وقد يكون الواضع متعدداف شخص وضع لفظاً لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة . والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعنى اختلاف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركاً بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحيد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا . واجيب بان التوحيد والتباين ليسا من جهة واحدة يلزم المناقاة لان الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلا منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض والظهر . والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعنى بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحقيقه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراد باللفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعى والثاني مذهب الامام



بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معاً احتياطاً ولذا قيل انه للاحتراز عن المشترك  
 معنى كالتواطىء والمشكك . وقولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين  
 او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على  
 افرادہ بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها . وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ  
 بالقياس الى معنيہ الحقيقي والمجازى فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز اما  
 هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعاً ايضاً هكذا يستفاد من العضدى وحواشيه .  
 وبالجملة فالمنقول مطلقاً ليس مشتركاً لانه لا بد ان يكون في احد معنيہ حقيقة وفي الآخر  
 مجازاً ولزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة  
 والآخر بوضع الشرع مثلاً كالصلوة لا يسمى مشتركاً وقد صرح بهذا في بعض حواشى  
 الارشاد ايضاً . وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعداً لا يلزم ان يكون من لغة  
 واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للبصرة والجارية والذهب وغيرها او  
 من لغات مختلفة مثل برّ فانه في العربية بمعنى جاء وفي الهندية برادر انتهى . وقيل المشترك  
 هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعاً او لا من حيث انهما مختلفتان فاحترز  
 بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعاً او لا عن المنقول وبالقيّد الاخير عن  
 المشترك معنى انتهى . واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم  
 اختصاصه بالمفرد (فائدة) اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك  
 اما ان يجب وقوعه او يتبع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات  
 عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا  
 امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو  
 الممكن الغير الواقع . والصحيح انه واقع . واختلف ايضاً في وقوعه في القرآن والاصح انه  
 قد وقع . ودلائل الفرق تطلب من العضدى وحواشيه (اعلم ان في المشترك اختلافات  
 كثيرة . الاختلاف الاول في مكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود  
 من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة والا  
 يلزم الترجيح بلا مرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة  
 بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوضاع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون  
 على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه . واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال  
 دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر  
 عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سألته بعض الكفار عن  
 الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله من هذا قدامك فقال الصديق رجل هاديننا  
 فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد

الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الرخ بثوب في دار بينهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى . والثانية شركة عقد اى بسبب العقد بان يقول احدها شارككتك في كذا ويقبل الآخر . وهى اربعة اوجه . مفاوضة وهى ان يشترك اثنان بالمساواة مالا وتصرفا ودينا وربحا . وعنان وهى ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوى في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الرخ او الاختلاف فيه وهما مذكور ان مفصلا في مقاميهما . وشركة الصنائع وتسمى شركة المتحرفة وشركة التقبل وشركة الاعمال وشركة الابدان وشركة التضمن ايضا كما في جامع الرموز وهى ان يشترك صانعان كخياطين او خياط وصباغ وان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت . وشركة الوجوه وتسمى شركة المفاليس ايضا وهى ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال ولا عمل ليشتريا بوجوههما ويبيعا نقدا او نسيئة ويكون الرخ بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اى الواجهة بين الناس وشهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما اما يشترتان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشترتان بنقد ولذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية وشروحها . لكن في التقسيم نظر لانه يوهم ان شركة الصنائع والوجوه مغايرتان للمفاوضة والعنان وليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوى وابو الحسن الكرخى ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال وشركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع وشركة بالوجوه وكل منها على وجهين مفاوضة وعنان كذا في الدرر شرح الغرر .

(الشريك) قد عرف معناه مما سبق وهو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه ويحى في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة .

(الاشتراك) في عرف العلماء كاهل العربية والاصول والميزان يطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد ويسمى اشتراكا معنويا وذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا وينقسم الى المتواطىء والمشكك . وثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح ويسمى اشتراكا لفظيا وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اى لا معنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو الاحتراز عن اللفظ المفرد وهو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا . ان قيل انا نقطع ان المفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز . قلت لمسا دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع



تفسیر قوله تعالى وجعلوا له شركاء فقال الله عما يشركون در سورة اعراف آورده که چون فرزند در خانه حضرت هود علیه السلام نمی زند پس ابلیس بصورت بزرگی متشکل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود ناش عبد الحارث کنی تازنده ماند پس این چنین کردند وزنده ماند \* و از آن جمله اند کسانی که در دفع بلا دیگران را می خوانند و همچنین در تحصیل منافع ب دیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیب و قادر مطلق می دانند و این شرك در علم و قدرت است \* و از آن جمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شموک مشیت و یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آن حضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آن حضرت فرمود جعلتني لله ندا بل ما شاء الله وحده \* و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرك و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربه اطاعت او در کردن ابدازد و اتباع او را لازم شمارد و با وجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بردارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح ابن مریم \* و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون هکذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوی فی التفسیر العزیزی فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرهما \*

(الشركة) بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شركة فی كذا بالكسر [۱] فهو شريك ای مشارك فهي كالمشاركة خلط المملكين و يطلق على العقد كما فی النهاية \* و شریعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما فی المضمرات و هو قریب من المعنی اللغوی \* و هی نوعان \* الاولى شركة ملك ای شركة بسبب الملك و هی ان يملك اثنان فصاعدا عینا \* و هی ضربان \* اختیاریة بان یشتريا عینا او یستولیا عینا فی دار الحرب او یخلطا مالا او غیر ذلك \* و جبریة بان اختلط مالهما بحيث یتعذر التمييز بينهما [۲] او ورثا مالا او غیره \* و هذا باعتبار

[۱] فی المصباح شرکته فی الامر اشركه من باب تعب شرکا و شركة و زان کلم و کلة بفتح الاول و کسر الثاني اذا صرت له شریکا و جمع الشریک شرکاء و اشراك انتهى و فی المختار و الاسم الشریک و جمعه اشراك کثیر و اشبار (لمصححه)

[۲] قوله بحيث یتعذر الخ كالخطة بالخطة و الشعیر بالشعیر و نحو ذلك و قوله او یتعسر الخ كالخطة بالشعیر و نحو ذلك (لمصححه)

بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد مارا از توسل بارواح این کواکب و اگر  
 او تعالی عبادت مارا نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز  
 آن کواکب که کار روائی ما می کنند اگر بخودی خود می کنند پس در قدرت برابر  
 شدند و شرك در قدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا می کنند پس چنانچه او تعالی  
 آنها را وسائط کار روائی ما ساخته است همچنان داعیه فیض رسانی مارا در دلهای آنها  
 می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس  
 آنها را برابر خدا کردند پس شرك در عبادت لازم آمد و فرقه سوم هندوند گویند که  
 روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده  
 و حجاب اند پس مارا می باید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوش نمط مثل زر  
 و سیم ساخته بتعظیم بیش آیم که تعظیم این صورتها در حقیقت تعظیم آنها است تا این  
 روحانیات از ما راضی شوند و کار روائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال  
 مذهب این فرقه است و فرقه چهارم پیر پرستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب  
 کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد  
 در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم می رسد هر که صورت او را بر رخ سازد  
 یا بر کور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز  
 کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بر آن مطلع می شود و در دنیا و آخرت در  
 حق او شفاعت می کند و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات  
 خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیراچه او تعالی در عقل و ذهن  
 میان نمی آید و بسبب تنزه او از جسم و تمکن بمکان تصور نمی تواند شد پس سبیل عبادت  
 او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبله توجه خود ساخته  
 شود تا آنکه ترجه مابسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار  
 دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هر که مقبول درگاه او باشد یا هر که بر امر عجیب و اثر غریب  
 مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب کنک دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این  
 اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس  
 بسیار اند و از آن جمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند  
 نام خدا ذکر می کنند چنانچه پادشاهان را مالک الملك و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم  
 و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آن جمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح قربانی  
 به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا می کنند و ایشانرا دران امور با خدا  
 همسر می نمایند و از آن جمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان  
 و غلام فلان می گویند و این شرك در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در



می باشد و آنرا با لفظ لم یکن له کفوا احد نفی فرموده \* و نیز گفته اند که ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند \* اول دهریه گویند که عالم را صانع نیست کیف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود می شود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد \* دوم فلاسفه بر آنند که عالم را صانی است اما صفت ندارد یعنی تأثیرات که در عالم است از وسائط است نه از آن ذات و در حقیقت مذهب هنود نیز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند که دلالت بر استجماع جمیع صفات کمال دارد از عقیده این فرقه خلاص یافت \* سیوم ثنویه گویند که يك صانع تمام عالم را کفایت نمی کند زیرا چه در این عالم بعضی خیر و بعضی شر است و خالق خیر را خیر ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع باید خالق خیر یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن با لفظ احد ازین شرك نجات یافت \* چهارم بت پرستان که عبادت بتان را وسیله روای حاجات دنیوی و دینی خود اعتقاد می کنند مؤمن با لفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین کمراهان اهل کتاب از یهود که حضرت عزیر را فرزند خدا و نصاری حضرت عیسی را فرزند خدا می گویند پس مؤمن با لفظ لم یولد و لم یولد ازین عقیده پاک شد \* پنجم مجوسیانی می گویند که اهرمن در قوت تأثیرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت می باشد در بعضی وقت حکم یزدان جاری می شود در عالم خیر و نیکی غالب می آید و در بعضی وقت لشکر اهرمن زور می کند و در عالم بدی و قبیح پیدا می شود پس مؤمن با لفظ لم یکن له کفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند \* پسر دانستی است که تفصیل انواع شرك که در عالم واقع است این است فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفیهی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید \* و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهای آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این بستارها را بغایت تعظیم پیش آیم تا کار روائی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داند پس این عبادت کوا کب لغو و بی حاصل شد زیرا که تقریبی که ما را بسبب عبادت

فلو كان كفر اليهود والنصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة وذلك باطل (والجواب عن الآية بوجهين . الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الح والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاشركوا به وان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الح . والثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص والمعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب وجميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى وعبداء الاوثان كلهم في نار جهنم ) ثم القائلون بدخول اليهود والنصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليها من حيث اللغة وقال الجبائي والقاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمشرك وقد كان في الكفار من لا يثبت اليها اصلا او كان شاكا في وجوده او كان شاكا في وجود الشريك وقد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث والقيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة وللتكليف وما كان يعبد شيئا من الاوثان وعابدوا الاوثان فيهم من كانوا لا يقولون انهم شركاء الله في الخلق وتدير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعا منا عند الله فثبت ان الاكثر منهم كانوا مقرين بان آله العالم واحد وانه ليس له في الالهيّة بمعنى خلق العالم وتديره شريك ونظير كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكاة والصلوة وغيرها وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذا قال لايه آزر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات . والمفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا وهو يعبد الله اما على التقيد بمحدث ومظهر وهو المشرك واما على الاطلاق وهو الموحد وكلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضى ان لا يظهر في شئ الا ويعبد ذلك الشئ وقد ظهرت في ذات الوجود . فمن الناس من عبد الطوائع اى العناصر وهى اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن . ومنهم من عبد النار . ولم يبق شئ في الوجود والا وقد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشئ آخر من المحدثات انتهى . (بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مى شود كاهى در عدد مى باشد وآن را بلفظ احد نفي فرموده وكاهى در مرتبه مى باشد وآنرا بلفظ صمد نفي فرموده وكاهى به نسبت مى باشد وآنرا بلفظ لم يلد ولم يولد نفي فرموده وكاهى در كار و تأثير



واجبة الوجود لذوانها وهي خلقت هذا العالم . ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة  
للالة الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين  
الاله الاكبر وبين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تقيب عن  
الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم  
الشمس من الذهب والياقوت والاماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام وغرضهم منها عبادة  
تلك الكواكب واتقرب اليها . واما الانبياء فلم يهتم بمقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه  
الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الا له الخلق والامر بعد  
ان بين انها مسخرات . وثانيهما ان بتقدير تأثيرها لدلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب  
كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق . في الكشف  
في تفسير قوله تعالى فلا تعجلوا لله اندادا واتم تعلمون . الند المماثل في الذات المخالف  
في الصفات . فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه ويعظمونها بما يعظم به من القرب وما  
كانوا يزعمون انها تخالف الله وتناديه . قلت لما تقربوا اليها وعظموها وسموها آلهة  
اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته ومضادته ف قيل لهم ذلك  
على سبيل التحكم . الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر وهو ان كثيرا من اهل الصين والهند  
كانوا يشبّون الآله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا  
الملائكة لكنهم احتجوا عنا بالسموات فاتخذوا صوراً وتمثيل فيتخذون صورة في غاية  
الحسن ويقولون انها هيكل الآله وصورة اخرى دونها في الحسن ويجعلونها صورة  
الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله وملائكته فالسبب  
على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان . الوجه الثالث ان  
القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين وفوض تدبير كل قسم  
من اقسام العالم الى روح ساوى بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر  
وهكذا فاتخذوا لكل واحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا ويطلبون من كل صنم  
ما يليق بذلك الروح الكلى وللقوم ههنا تأويلات اخر تركناها لخافة الاطراب . اعلم انهم  
اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك وقال  
اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان ( لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب  
والمشركين في نار جهنم خالدون فيها اولئك هم شر البرية الآية ف الله تعالى عطف المشركين  
على اهل الكتاب والعطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ) والاكثر  
من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار . قال ابو بكر  
الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر  
ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفر الله تعالى في الجملة

( ثالث )

« كشف »

( ٥٤ )

وقال عالم الشوق جوهر المحبة والعشق جسمها . قيل من اشتاق الى الله انس الله ومن انس طرب ومن طرب وصل ومن وصل اتصل ومن اتصل طوبى له وحسن مآب . وسئل ابو على ما الفرق بين الشوق والاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء والاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد ويتضاعف كذا في خلاصة السلوك . ودر مجمع السلوك مى آورد يكى از احوال محبت شوق است كه نزد محب حادث شود وحدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهيه است كسب را درو دخلى نيست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار ميگيرد زهد ظاهر ميگردد و چون محبت قرار گيرد شوق ظاهر مى شود . قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقاءه . وقال النصر آبادى لخالق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق ومن دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر ولا قرار و آن اشارت است بر آنكه اشتياق اعلى از شوق است كه شوق بقاء سكون مى كيرد و اشتياق بقاء سكون نمى كيرد .

### فصل الكاف

(الشرك) بالكسر انباز شدن واعتقاد انباز بخدائى بى انباز كما فى المنتخب قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية والشرك فى وجوب الوجود والشرك فى التدبير والشرك فى العبادة وليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية والوجوب والقدرة والحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير واثانى سفيه يفعل الشر ويسمون الاول باسم يزدان والثانى باسم اهرمن وهو الشيطان بزعمهم واما الشريك فى العبادة والتدبير فىى الذاهين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير العالم السفلى اليها فهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله ونطيعه وهؤلاء هم الفلاسفة . ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الافلاك والكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم فهى المدبرة لاحوال العالم السفلى وهؤلاء هم الدهرية الخالصة . ومن يعبد غير الله النصرارى الذين يعبدون المسيح ومنهم ايضا عبدة الاوثان . ولا بد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهري البطالان وقد ذكروا لها وجوها . الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة ومربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التى بسببها تحدث الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها فى طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدأ الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدها



لکان ابیض بالذات فلا بیض عند هذا المحقق معنی بسیط لا ترکیب فيه اصلا ولا مدخل فيه للموصوف لاعاما ولا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا هكذا فی شرح السلم للمولوی مین ) \* و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القاسم بالثوب صحیحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفیدی و عن الابيض بسفید \* و الحق ان حقيقة معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة ولا داخلا فيه بل منشأ لا نزاعه و هو یصدق علیه و ربما یصدق على الوصف و النسبة قنبر ( فائدة ) قال فی الاحكام هل یشرط قیام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاء المعتزلة و كأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل الابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم الله تعالى لاعتبار كلامه هوله بل باعتبار كلام حاصل لجسم كاللوح المحفوظ و غيره و يقولون لا معنی لكونه متكلما الا انه یخلق الكلام فی الجسم و توضیح ذلك یطلب من العضدی و حواشیه \* اعلم ان الاشتقاق كما یطلق على ما عرفت كذلك یطلق على قسم من التجنیس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی کویند که اشتقاقی آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در کفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از يك کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ریحان و جنة نعيم \* ( و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرك الشرك \* و در نثر فارسی آفرین فراوان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس ناحق شناس ارزانی فرموده \* و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده \* بیت \* کر ذرۀ زمهر قبولت بمن رسد \* در ثروت از ثری به ثریا برد مرا \* و در شعر عربی نیز آمده \* شعر \* انما الدنيا الدواهی و الدواهی \* قط لا تجو بلاهی و البلاهی \* ) \* و در جامع الصنائع کوید که این خاصۀ کلمات عربی است \* مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست \*

( شبه الاشتقاق ) نوعی است از انواع رد العجز علی الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از يك کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند \* شعر \* حصر جفای عشق و بیان جمال تو \* نتوان کاشت بر فلک نیلگون حصار \* کذا فی مجمع الصنائع \*

( الشوق ) بالفتح و سکون الواو حدسه عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فی قلب الحب کالفتیلة فی المصباح و العشق کالدهن فی النار

سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى \* وبين تسميته لوجوده اى مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها فاعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفي الآخر مرجح للتسمية (فائدة) المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجازا اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب \* وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على ثلثة اقوال اولها مجاز مطلقا \* وثانيها حقيقة مطلقة \* وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالصادر السيلة نحو التكلم والاخبار حقيقة ودلائل الفرق الثلث تغلب من العضى وحواشيه (فائدة) قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا \* الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور \* الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشئ غير معتبر في الناطق والا لكان العرض العام داخلا في الفصل ولا ما يصدق هو عليه والا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشئ لنفسه ضرورى \* وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب فيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التى هى معنى غير مستقل بالمفهومية فى حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل \* والثالث ما ذهب اليه المحقق الدوانى من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض ونحوهما بالفارسية بـسياه وسفيد ونظايرها ولا يدخل فيه الموصوف لاعاما ولا خاصا والا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب اشئ الابيض او الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اى معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اى من غير ان يعتبر فيه الموصوف ولا النسبة بل الامر البسيط الذى هو مفهوم المبدء اى المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوى ميين \* وليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شئ فهو عرضى ومشتق واذا اخذ بشرط لا شئ فهو عرض ومشتق منه واذا اخذ بشرط شئ فهو ثوب ابيض مثلا (فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض والعرضى والحمل حقيقة وانما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس والمادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اى لا بشرط شئ فهو يحمل على الجسم ويتحد معه ويحمل على البياض ويتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضى بان مبدء كان قائما به فهذه الجهة يتحد معه ويحمل عليه واتحاده مع البياض اتحاد ذاتى لان الشئ لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتى بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم



وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في المخرج نحو نعق من النهق انتهى \* اعلم ان من اشترط  
التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها واذا اتحد المعنى لم يكن  
هناك تفرع واخذ بحسبه وان امكن بحسب اللفظ فللمناسب ان يكون كل واحد اصلا  
في الوضع \* وعرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول ومعناه بتغير ما اى في المعنى \*  
ومن لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف \*  
فان قلت نحو اسد مع اسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا ومفردا \* قلت  
يحمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون  
من نقصان حركة وزيادة مثلهما واما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق  
احدهما عن الآخر كالقتل مع القتل وان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد  
بهذا التغير القليل \* فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المتعبر في منع الصرف \* قلت  
المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى  
كانا متباينين والا فلا اشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته  
بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء  
عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة  
المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثمة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف  
في حاشية العوضى \* اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة  
وافعل الفضيل وظرف الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالفارورة فانها مشتقة  
من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع وكالدبر ان مشتق من الدبور ولا يطلق  
مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في اثور وكالحجر مشتق من الحماصرة مختص بماء الغيب  
اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه الحماصرة ونحو ذلك \* وتحقيقه  
ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا في التسمية وجزأ من المسمى  
والمقصود ذات ما باعتبار نسبة المعنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها  
او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالا حمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت  
في المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما فاطرد في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى  
الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء  
من غير دخول المعنى في التسمية وكونه جزأ من المسمى والمقصود بالمشتق حينئذ ذات  
مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اى ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا  
المشتق لا يطرد في جميع الذوات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذوات  
المخصوصة لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة \* وحاصل التحقيق  
الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى

اخذنا الى عمله عرفاه باعتبار العمل فقول هو ان تأخذ الح هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضى في المبادئ اللغوية . اعلم انه لا بد في المشتق اسما كان او فعلا من امور . احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا . وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصلة والفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما . والمعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السابق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة والمعنى وليس بمشتق منه بل من السابق . وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه وذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه لا يحدث الخصوص والضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحددان في المعنى كالمقتل مصدرا من القتل والبعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح . وقال البعض لا بد في التناسب من التغير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب (التقسيم) الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلاثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر وان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الجلس مع المنع والعود مع الجلوس يسمى بالاكبر . مثال الاصغر الضارب والضرب . ومثال الصغير كنى وناك . ومثال الاكبر تلم وثلث . فالمعتبر في الاصغر الترتيب وفي الصغير عدم الترتيب وفي الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسامها متباينة . وايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه وفي الصغير والاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول . والمشهور تسمية الاول بالصغير والثاني بالاكبر والثالث بالاكبر والاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق . وفي تعريفات الجرجاني والاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتهما في الصيغة . الاشتقاق الصغير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب . والاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ والمعنى دون الترتيب نحو جذب من الجذب . والاشتقاق الاكبر



حد رؤيت است واكر بعدكم از حد رؤيت باشد آنرا هم تشريق وتغريب نكويند كذا  
في كفاية المعلم \*

( التشريق ) تقديد اللحم ومنه ايام التشريق وهو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى وايام  
النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى والكل يمضى باربعة اولها نحر لا غير وآخرها تشريق  
لا غير والمتوسطان نحر وتشريق كذا في الهداية • وتكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر  
الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلاة  
اديت بجماعة مستحبة من صلاة الفجر من يوم عرفه الى صلاة العصر من آخر ايام التشريق  
كذا في شرح الوقاية وغيرها •

( الشق ) بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونجه •

( الشقيقة ) كالسفينة مشتق من الشق وهي عند الاطباء قسم من الصداع وهو الوجع  
في احد جانبي الرأس • وفي الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس  
قد تكون الشقيقة عامة تم جميع الرأس والفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين  
ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الانجرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة  
كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس وتديرها تدبيرها  
انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة  
ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

( الاشتقاق ) عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين  
اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود  
اليه مشتق منه • وتارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب  
فتجمله دالا على معنى يناسب معناه فال مأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح  
في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف والمعنى وقد اخذ منه بناء  
على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة باضماء زيادات اليه  
عين بازائه حروفا وفرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية  
المناسبة بين الالفاظ والمعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ والتفريع لا المناسبة المذكورة وان  
كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع  
احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني والحاصل  
منه العلم بالاشتقاق فكأنه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى  
والتركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر واخذه منه وان اعتبرناه من حيث انه يحتاج

کردم خبر در یاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکل از او •  
کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

(الشفف) بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق  
فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف کوید شفف را پنج درجه است •  
اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة • دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار  
خود از غیر محبوب نگاهدارد • قال علیه السلام استر ذهباک و ذهابک و مذهبک • مذهب  
عبارتست از کمال مرد در محبت • و ذهاب مسافرتست سوی دوست نه بینی که رسول صلی  
الله علیه وسلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد  
میگوید استرنی بسرک الجمیل • سوم معانات اعدای دوست قال علیه السلام نعاذی  
بعداوتک من خالفک من خلقک • چهارم محبت محبان محبوب قال علیه السلام اسألك  
حبک و حب من احبک • پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا  
الدموع الفاضحة فکتیمان الحال من منازل الرجال انتهى •

(الشفاف) بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له ولا ضوء كالهواء كذا قال السيد  
السند فی حواشی شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ  
ولغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف [۱] شفوفا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه  
و ثوب شفوف و شف [۲] ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحكماء • [۳]

### فصل القاف

(الشرق) بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب • مشرق کذلک • و دائرة المشرق  
و المغرب هی دائرة اول السموت و قد سبق • و نقطة المشرق هی الاعتدال الربیعی و یسمى  
مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال •  
کوکب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب برآید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را  
مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج  
درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده  
ازین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب نکویند و بدایت تشریق و تغریب

[۱] بالکسر مختار و فی المصباح من باب ضرب (لمصححه)

[۲] بفتح الشین و کسرها مختار (لمصححه)

[۳] و شف الثی • يشف شفا مثل حمل يحمل حملا اذا زاد و قد يستعمل فی النقص ایضا فیکون  
من الاضداد یقال هذا يشف قليلا ای ینقص و اشفت هذا علی هذا ای فضلت کذا فی المصباح  
(لمصححه)



بما زاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز (ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع \* والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كاشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا \* والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للعجار هكذا في الهداية وغيرها \* )

(الشمع) بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل \* ودر كشف اللغات ميكويد شمع بالفتح [١] در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه مى سوزد دل سالك را باطوار مى نمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد وآن دل را منور كند \* وشمع الهي قرآن مجيد را كويند و آفتاب وماهتاب را نيز \*

(الشيعة) بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية \* اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنائية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزراية واليونسية والشيطنية والزراية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية \* واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسلمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف \*

### ❦ فصل الفاء ❦

(الشرف) هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجي \*

(الاشرف) نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع وسائط هر چند ميان موجد وموجد وسائط كمتر واحكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شئ اشرف واكر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شئ اخس از بهر همين عقل اول وملائكة مقربون از انسان كامل اشرف باشند وانسان از ايشان اكمل \* نظم \* ميان اشرف واكمل تميز است \* ترا

[١] قال ثعلب بفتح الميم وان شئت اسكنتها وقال ابن السكيت الشمع بفتح الميم وبعض العرب يخفف ثانيه \* وقال ابن فارس وقد يفتح الميم \* قافهم ان الاسكان اكثر \* وعن الفراء الفتح كلام العرب والمولدون يسكنونها كذا في الصباح وقال في المختار الشمع بفتحين الذي يستصبح به والشمعة اخس منه (لصححه)

فاستأذن ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعطه قال فارفع رأسي فأتني على ربي بثناء وتحميد يعلمني ثم اشفع فيجدي حدا فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة حتى ما بقى في النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا . وهذا المقام المحمود الذى وعده نبيكم متفق عليه . وعن عبدالله بن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبضى فانه منى ومن عصانى فالك بغفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه فقال اللهم امي امي وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد وربك اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فساله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سرضيك في امتك ولا نسوئك رواه مسلم . ودر روايات آمده است كه آن حضرت كفت كه من هر كز راضى نشوم تا يك يك از امتان من بمن نه بخشنده كهذا فى شرح الشيخ عبد الحق الدهلوى على المشكوة فى باب الحوض والشفاعة .

( الشفعة ) بالضم وسكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيء بكذا [١] اذا جعلته شفعا لى زوجا . وقيل من الشفاعة . وشرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر والبناء فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الا بتبعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها . والمتبادر ان يملك ملكا طيبا فخرج الحبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكره فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة . وقوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا . وقوله بمثل ثمنه احتراز به عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لا شفعة فى شئ منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء . وقيد جبرا ببناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بملك الشفيع . وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمة وما لزم بالخط والبناء ونحوهما فعارض . واحتراز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه باسراء لا بالشفعة . وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشمل ما اذا كان الثمن غير مثلى وما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل

[١] من باب نفع شفعت الشيء شفعا ضمته الى الفرد . وشفعت الركعة جعلتها شتين . ومن هنا اشتقت الشفعة . وهى مثال غرفة . لان صاحبها يشفع ماله بها . وهى اسم للملك المشفوع مثل القمة اسم للشيء المقوم . وتستعمل بمعنى التملك لذلك الملك . ومنه قولهم من ثبت له شفعة فاخر الطلب بغير عذر بطلت شفعته . فى هذا المثال جمع بين المعنيين فان الاولى للحال والثانية للامتلاك . ولا يعرف لهما فعل كذا فى المصباح المنير ( لمصححه )



همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق \* نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلایق را مخصوص است به پیغمبر ما صلی الله علیه وسلم که هیچ کس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای راحت و تخلیص از طول وقوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و بر آوردن ازان شدت و محنت \* دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغیر حساب و ثبوت آن نیز وارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست \* سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند \* چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد \* پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات \* ششم در کناهکاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترک است میان سائر انبیاء و ملائکه و علماء و شهداء \* هفتم در استفتاح جنت \* هشتم در تخفیف عذاب از آنها که مستحق عذاب مغلل شده باشند \* نهم برای اهل مدینه خاصه \* دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات بر آن حضرت صلی الله علیه وسلم \* فی المشکوة فی باب الخوض والشفاعة عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال یحبس المؤمنون یوم القیامة حتی یهموا بذلك فیقولون لو استشفعنا الی ربنا فیریحنا من مکنا فیأتون آدم فیقولون انت آدم ابو الناس خلقک الله بیده واسکنک جنته واسجد لک ملائکته وعلمک اسماء کل شیء اشفع لنا عند ربک حتی یریحنا من مکنا هذا فیقول لست هناکم ویدکر خطیته الی اصحاب اکله من الشجرة وقد نهی واکن اثوا نوحا اول نبی بعثه الله الی الارض فیأتون نوحا فیقول لست هناکم ویدکر خطیته الی اصحاب سؤاله ربه بغیر علم واکن اثوا ابراهیم خلیل الرحمن قال فیأتون ابراهیم فیقول انی لست هناکم ویدکر ثلک کذبات کذبهن واکن اثوا موسی عبدا آناه الله تعالی التوراة وکله وقریه نجیا قال فیأتون موسی فیقول انی لست هناکم ویدکر خطیته الی اصحاب قتله النفس واکن اثوا عیسی عبد الله ورسوله وروح الله وکلمته فیأتون عیسی فیقول لست هناکم واکن اثوا محمدا عبدا غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر قال فیأتونی فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعنی ماشاء الله ان یدعنی فیقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسی فاتی علی ربی بثناء و تحمید یعلمنی ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة ثم اعود الثانیة فاستأذن علی ربی فی داره فیؤذن لی علیه فاذا رأیته وقعت ساجدا فیدعنی ماشاء الله ان یدعنی ثم یقول ارفع محمد وقل تسمع واشفع تشفع و سل تعطه قال فارفع رأسی فاتی علی ربی بثناء و تحمید یعلمنی ثم اشفع فیحد لی حدا فاخرج فاخرجهم من النار وادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة

ما بنى على الاكثر من القافيتين قول الحريرى . شعر . جودى على المستهتر الصب الجوى .  
وتعطفى بوصاله وترحمى . ذا المبتلى المتفكر القلب الشجى . ثم اكشفى عن حاله لا تظلمى .  
فالقافية الاولى الجوى والشجى والثانية تعطفى وثم اكشفى والثالثة ترحمى وتظلمى . واعلم  
انه زعم قوم اختصاص التشرىع بالشعر على ما يشعر بذلك التعريف المذكور وتسميته  
بذى القافيتين وقيل بل يكون فى النثر ايضا بان يبنى على سجعيتين لو اقتصر على الاولى  
منهما كان الكلام تاما مفيدا وان الحقت به السجعة الثانية كان فى التامية والافادة على حانه  
مع زيادة معنى ما زاد من اللفظ . مثاله الآيات التى فى انشائها ما يصلح ان تكون فاصلة  
كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شئ قدير وان الله قد احاط بكل شئ علما واشباه ذلك  
هكذا يستفاد من المطول والانقار فى نوع الفواصل .

( الشعاع ) بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما فى المنتخب . وقيل هو  
شئ متفرق غير ضوء ويحى فى فصل الهمزة من باب الصاد المعجمة . وتحت الشعاع نزد  
منجمان عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مخفى . وحد تحت الشعاع مختلف  
مى شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض واختلاف منظر در هر شهر وهر برج وهر  
جهت ونيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد وزهره را دوازده درجه است وزحل  
ومشتري را پازده درجه ومريخ را سيزده درجه اكر چه درين مقدار بعد پنهان نشوند  
زير نور آفتاب ولكن اكر بعد كم از نصف جرم باشد كويند محترق است واكر كم از  
نصف قطر باشد تصميم است . وحد احتراق نزد جمهور شش درجه است وحد تصميم  
شانزده دقيقه كذا فى كفاية التعليم .

( الشفاعة ) بالفتح وتخفيف الفاء هى سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لاجل  
الغير على سبيل النضرع [ ١ ] قال النووى هى خمسة اقسام . اولها مختصة بنينا محمد صلى الله  
عليه وسلم وهى الاراحة من هول الموقف وطول الوقوف وهى شفاعة عامة تكون  
فى الحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام . والثانية فى ادخال قوم فى الجنة بغير  
حساب . الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار . والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين .  
الخامسة الشفاعة فى زيادة الدرجات لاهل الجنة فى الجنة كذا فى الكرماني شرح صحيح  
البخارى فى كتاب التيمم . ( دانستنى است كه شفاعات بر چند نوع است وهمه انواع  
شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضى بخصوص وى وبعضى  
بمشاركت واول كسى كه فتح باب شفاعت كند آن حضرت باشد پس در حقيقت شفاعات  
[ ١ ] ولا تستعمل لغة الا بضم الناجى الى نفسه من هو خائف من سطوة الغير كذا فى الكليات  
( لمصحه )



امته لا رسول الله تعالى وهذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء \* والعلم الشرعى هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق كذا قال ابن الحجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووى في شرح الحديث السادس والثلاثين وقال قيل هذا ومن آلات العلم الشرعى من تفسير وحديث وفقه والمنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخلط به من الفلسفيات المنابذة للشرائع انتهى يعنى ان المنطق من آلات العلم الشرعى والعلم الشرعى تفسير وحديث وفقه ففهم من هذا ان العلم الشرعى يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعى باحدها ومن الآلات بالمعنى الآخر (ثم لفظ الشرعى يحىى لمعنيين الاول ما يتوقف على الشرع اى لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور \* والثانى ما ورد به خطاب الشرع اى ما ثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا فى التوضيح والتلويح \* )

( الشريعة ) هى الائتمار بالنظام العبودية \* وقيل هى الطريق فى الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا فى الجرجاني \*

( التشريع ) كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيح وبذى القافيتين وسماه ابن الاصبع التوأم وسماه اهل الفرس بالمتلون كما يحىى فى فصل النون من باب اللام وهو ان يبنى الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اى قافية وقفت كان شعرا مستقما والاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبنى على اكثر من قافيتين \* فمثال ما بنى على القافيتين \* شعر \* يا خاطب الدنيا الدنيا انما \* شرك الردى وقرارة الاكدار \* دار متى ما اضحكت فى يومها \* ابكت غدا بعداً لها من دار \* فان البيتين من الكامل والقافية الاولى ك الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثانى من قوله دار وانتهاؤه غدا وبعدا لها من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثانى من قوله دار وانتهاؤه من دار [١] \* ومثال [١] اعلم ان القافية عند الخليل من آخر حرف فى البيت الى اول ساكن يليه مع الحركة التى قبل ذلك الساكن ويروى عنه ايضا ان المتحرك الذى قبل ذلك الساكن هو اول القافية \* فالقافية الاولى من قوله يا خاطب الدنيا هى من حركة الكاف من شرك الردى الى الآخر او مجموع قوله ك الردى والقافية الثانية من فتحة الدال من الاكدار الى الآخر او لفظة دار منه وههنا اقوال اخر مذكورة فى علم الفوائى كذا فى المطول ( لمصححه )

تعالى بما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة وغير شرعى  
اى خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله  
ورسوله انتهى . وما فى شرح المواقف من ان الشرعى هو الذى يجزم العقل بإمكانه ثبوتاً  
وانتفاء ولا طريق للعقل اليه ويقابله العقلى وهو ما ليس كذلك انتهى ويجب ما يؤيد  
هذا فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم . وقد يطلق الشرع على القضاء اى حكم القاضى  
كأمر فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهملة . ثم الشرعى كما يطلق على مأمور  
كذلك يطلق على مقابل الحسى فالحسى ماله وجود حسى فقط والشرعى ماله وجود شرعى  
مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجوداً حسياً فان الايجاب والقبول موجودان حسياً  
ومع هذا له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودان حسياً  
يرتبطان ارتباطاً حكيمياً فيحصل معنى شرعى يكون الملك اثره له فذلك المعنى هو البيع حتى  
اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لا يعتبره الشرع كذا فى التوضيح وفى التلويح  
وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعاً فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى ا

( وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية والشرعية كل طرية  
موضوعة بوضع الله ثابت من نبى من الانبياء ويطلق كثيراً على الاحكام الجزئية التى  
يتهدب بها المكلف معاشاً ومعاداً سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه . والشرع  
كالشرعية كل فعل او ترك مخصوص من نبى من الانبياء صريحاً او دلالة فاطلاقه على الاصول  
الكلية مجاز وان كان شائعاً بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على الاصول  
حقيقة كالايان بالله وملائكته ورسوله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف  
الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ فى الاخبار والا  
يلزم منه الكذب والنكذب ولا يسوغ فيها اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين  
او اجتماع التقيضين فى الواقع بل انما يجرى النسخ والاختلاف فى الانشآت اى الاوامر  
والنواهي . والشرع عند اهل السنة ورد منشا للاحكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزاً  
لحكم العقل ومقرر له لامنشا وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا عن ابن عباس  
رضى الله تعالى عنهما الشرعة [١] ماورد به القرآن والمنهاج ماورد به السنة . وقال مشايخنا  
ورئيسهم الامام ابو منصور الماتريدى ما ثبت بقاؤه من شرعة من قبلنا من الرسل بكتابنا  
او بقول رسولنا صار شرعة لرسولنا فيلزمه ويلزمننا على انه شرعة رسولنا لا شرعة من قبلنا  
لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوى العقول من عباده ليعين ما قصر عنه عقولهم من  
امور الدنيا والدين فلو لمنا شرعة من قبلنا كان رسولنا رسول من قبله سفيراً بينه وبين

[١] فى المختار الشرعة اى بالكسر الشرعية ومنه قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا  
( لمصححه )



وتخصيص كئند توجيه را بحرکت ماقبل روى ساکن که آن حرکت اشباع نیست اگرچه در مشهور هم دورا بلا تخصيص تعريف کرده اند و مؤيد است باین آنچه شمس قيس در حدائق العجم گفته که حرکت دخيل را در قوافى موصوله اشباع خوانند و در قوافى مقيدة توجيه کذا فى منتخب تکميل الصناعة وهكذا عند اهل العربية حيث وقع فى بعض الرسائل وعنوان الشرف ان حركة الدخيل فى الروى المطلق تسمى الاشباع وحركة الحرف الذى قبل الروى المقيد تسمى التوجيه انتهى \* فان الروى المطلق عندهم هو الروى المتحرك \* والساکن يسمى روىا مقيدا \*

(التشبيع) نزد باغاء از محسنات لفظيه است و آن چنانست که لفظ قافيه را ابتدای بيت دوم کنند و اگر در هر مصرع همچین کنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله \*

\* بيت \*

\* زمن دل بردى و خستى جگر \* جگر عاشقان را بدینسان نکر \*

\* نکر کر غمت شد پریشان دلم \* دلم به چنین زد چو دیدم خطر \*

کذا فى جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد \*

(الشجاعة) هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذى هو الافراط والجبن الذى هو التفريط وقد سبق فى لفظ الخلق فى فصل القاف من باب الحاء المعجمة \* وشجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف وقد سبق \*

(الشرع) بالفتح وسكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشرية كذلك ايضا \* وشرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التى جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم وعلى نبيينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعمالية ودون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية ودون لها علم الكلام \* ويسمى الشرع ايضا بالدين والملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة ومن حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة والملة تضافان الى النبي عليه السلام والى الامة فقط استعمالا والدين يضاف الى الله تعالى ايضا \* وقد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهى يسوق ذوى العقول باختيارهم الحمود الى الخير بالذات وهو ما يصلحهم فى معاشهم ومعادهم فان الوضع الالهى هو الاحكام التى جاء بها نبي من الانبياء عليهم وعلى نبيينا السلام \* وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية واليه يشعر ما فى شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع والاحكام والاصلية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى \*

وما فى التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعى اى خطاب الله

مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الشان و يجي ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة . و ثانيهما المشروطة الخاصة و هي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجهة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجهة البسيطة . و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يتمتع ان يقيد بالادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقيد بالادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لادائمة في بعض اوقات ذات الموضوع . فالمشروطة الخاصة الموجهة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبنا لادائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجهة و الجزء الآخر اى لادائما هو السالبة المطلقة العامة . اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لا شئ من الكتابات بمتحرك الاصابع بالفعل لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي ) و السالبة كقولنا لا شئ من الكتابات بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبنا لادائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة ( اى قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجهة هكذا في القطبي . )

( الشرط ) بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل و در اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانى چنانكه آن حضرت صلى الله عليه وسلم اشارت كرده انى وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات .

### فصل العين المهملة

( الاشباع ) بالباء الموحدة نزد اهل قوافى عبارتست از حرکت دخول مطلقا و آن اكثر كسره است و كاهي فتحه باشد چنانكه در باور و داور و كاهي ضمه چنانكه در تجاهل و تساهل و اين تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخول در قوافى كه بر حرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند و مخفى نيست كه اين تعريف منقوض مى شود بكسره همزه مثل مائل و زائل كه اين كسره را توجيه كويند نه اشباع . پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بمرکت دخول در قوافى موصله يعنى مشتمله بر حرف وصل مانند كسره همزه مائى و زائى



ان حكم فيها بالتانفى او بسلب التانفى مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التانفى او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالافاق سميت منفصلة اتفاقية \* اعلم ان كلية الشرطية اى كونها كلية ان يكون التالى لازما فى المتصلة الزومية و معاندا فى المنفصلة العنادية على جميع التقادير اى الاوضاع التى لاتساقى مقدمة المقدم اى يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة فى انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التى يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهى محالة فى انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهى ممكنة فى انفسها \* وجزئية الشرطية ان يكون التالى لازما او معاندا للمقدم على وضع معين \* واهمالها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية \* وبالجملة فالحكم فى الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية والا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فحصوله كلية او جزئية والافهملة والطبيعية ههنا غير معقولة \*

(الشرطى) قسم من القياس الاقترانى ويحى فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف \*

(المشروطة) عند المنطقين تطلق على شيئين \* احدهما المشروطة العامة وهى القضية التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اى بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اى يكون لوصف الموضوع دخل فى تحقق الضرورة \* مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً (فان تحرك الاصابع ليس بضرورى الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته اما هى بشرط اتصافها بوصف الكتابة \* ومثال السالبة قولنا بالضرورة لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتباً فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضرورى الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا فى القطبى) \* وقد يقال المشروطة العامة على القضية التى حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب فى جميع اوقات ثبوت الوصف \* والفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل فى الضرورة بخلاف الثانى فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك فى وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً بالمضى الاول صادق وبلغى الثانى كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان فى وقت كتابته وهو وقت الظاهر مثلاً اذ الكتابة التى هى شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب فى شئ من الاوقات فما ظنك بالشئ الذى هو

اقسام لانها ان اكنفى فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة . وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود . وان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق . اعلم انه لا بد فى اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه . والمقصود بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالى سواء كان موجبا لذلك الاستصحاب او لا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجب ( والعلاقة على ثلاثة اقسام . الاول ان يكون المقدم علة للتالى كما فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . والثانى بالعكس كما فى قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة . والثالث ان يكون كلاهما معلولين لعلة واحدة كما فى قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضئ فان وجود النهار وضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا فى شروح السلم ) واما الاتفاقيات فانها وان كانت مشتتة على علاقة باعتبار ان المعية فى الوجود لا بدله عن علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالى المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالى بدهاة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عند ناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما . وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اى من غير وجود علاقة تقتضى ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثانى . والمنفصلة الموجبة هى التى يحكم فيها بالتافى بين القضيتين اما فى الصدق والكذب معا اى فى التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . واما فى الصدق فقط اى من غير ان تنافيا فى الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا واما ان يكون حجرا . واما فى الكذب فقط اى من غير ان تنافيا فى الصدق وتسمى مانعة الحلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لاشجرا واما ان يكون لا حجرا . والمنفصلة السالبة هى التى يحكم فيها بسلب ذلك التنافى اما فيهما معا وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا . او فى الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا . او فى الكذب فقط وتسمى مانعة الحلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا . ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الحلو موجبة كانت او سالبة



الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود وذلك يضاف الى آخرها فلم يكن الاول شرطاً الا اسماً لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسماً لا حكماً فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودها فلا شك انه ينزل الجزاء وان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين والملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين فلا . وعند زفر لا تطلق لانه يقبس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا . وذكر فخر الاسلام قسماً خامساً وسماه شرطاً في معنى العلامة كالا حصان في الزنا ولا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الا حصان شرطاً محضاً بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية . وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقاً كان في معنى السبب وان كان مقارناً او متاخياً فهو الشرط المحض وان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح . اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة . والمجاز على قياس مامر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال .

( الشرطية ) عند النحاة هي الجملة المصدرية باداة الشرط فتجو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم وقد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء . وقد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرط صرح بهذا الفاضل الجلي في حاشية المطول . وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها ويجيء توضيح ذلك في لفظ الفضية في فصل الياء من باب القاف . فالحكم في الشرطية عندهم بين المقدم والتالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط والشرط قيد له فالجزاء ان كان خبراً فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشاء فالجملة الشرطية انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كافي المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين . ثم الشرطية عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فنفضلة . فالتصلة الموجبة هي التي يحكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال . والمقصود من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك اثلاً ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات . ثم المتصلة ثالثة

الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزم لعدمه من غير سببية . وفيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبت مضى فهم منه انه لا يتوقف اضافته الا على طلوعها انتهى . وقد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي ويحیی في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف . اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب . شرط محض وهو ما يتمتع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وهو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح واما جعلی يعتبره المكلف وتعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعلق له به كالشرط . وشرط فيه معنى العلة وهو الذي لا تعارضه علة تصاح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اى اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة . وشرط فيه معنى السببية وهو الذى اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اى الذى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبعی كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلّف وخرج ما اذا كان المختار منسوباً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب له اذ السبب يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوباً الى الشرط اذ لا يلزم ان تكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب . وشرط مجازا اى اسما ومعنى لا حكما وهو اول الشرطين



فهذا يشمل الركن والعلة \* وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر  
 الوجودى الموقوف عليه الشئ الخارج عنه الغير المحل لذلك الشئ ولا يكون وجود ذلك  
 الشئ منه ولا لاجله ويسمى آلة ايضا والمعدوم الموقوف عليه الشئ الخ يسمى ارتفاع المانع  
 وعدمه \* وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو الخارج عن الشئ الموقوف عليه ذلك الشئ  
 الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المسعودى وهذا اصطلاح  
 المتكلمين ايضا \* قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين  
 ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج  
 السبب والعلامة اذ السبب طريق الى الشئ ومفض اليه من غير توقف لذلك الشئ عايه  
 والعلامة دالة على وجود الشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه \* فقولهم لا يكون  
 داخلا احتراز عن الركن والقيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى  
 التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشئ الاخر لا اليجاد  
 كما في العلل العقلية \* وبالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب عليه كالوضوء  
 فانه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه \*  
 وفي العضدى وحاشيته للتفتازانى قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا يلزم  
 ان يوجد عنده \* واورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط \* واجيب بان ذلك  
 بمثابة قولنا شرط الشئ ما لا يوجد ذلك الشئ بدونه وظاهر ان تصور حقيقة المشروط  
 غير محتاج اليه في تعقل ذلك \* وقال الآمدى الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لاني ذاته  
 فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشئ  
 على تحقق ذاته ولا يخفاء انه مناقشة في العبارة والافتقار ذات الشئ على نفسه بمعنى  
 انه لا يوجد بدونه ضرورى \* قيل والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم فقيه نفي امر  
 لا على جهة السببية فيخرج السبب \* والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى  
 المميز بينهما ففيه تعريف الشئ بمثله في الحفاء والمعنى المميز هو التأثير والانقضاء واستلزام  
 الوجود للوجود حيث يوجد في السبب دون الشرط \* والاولى ان يقال شرط الشئ  
 ما يتوقف عليه صحة ذلك الشئ لا وجوده كالوضوء للصلوة واستقبال القبلة لهما وكالشهود  
 للنكاح \* وينقسم الشرط الى عقلى وشرعى وعادى ولغوى \* اما العقلى فكالحياة للعلم  
 فان العقل هو الذى يحكم بان العلم لا يوجد الا بحياة \* واما الشرعى فكالطهارة للصلوة فان  
 الشرع هو الحاكم بذلك \* واما العادى فكالمنطقة في الرحم للولادة \* واما اللغوى فقولنا  
 ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب  
 ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزء \* ثم الشرط  
 اللغوى صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمقصود ان

متعددة وهذا محال وعلى الثانى يلزم انعدام الشخص الخارجى عند تصويره وهذا ظاهر  
البطلان واذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية  
لزيد مع الشخص الذهنى الخاص بالكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره  
وهذا الشخص الحاصل فى الذهن مبين فى الوجود للهوية الخارجية . وبهذا التقرير نحل  
الاشكال المشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه فى اذهان متعددة  
كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من  
( الشرح . )

( الشخصوص ) عند الاطباء نوع من الجمود . وقيل هو السهر السباتى وقد مر فى فصل  
الباء الموحدة من باب السين .

### فصل الطاء المهملة

( الشرط ) بالفتح وسكون الراء المهملة فى اللغة يمان وتعليق كردن يجزى يجزى كذا  
فى الصراح . وفى كنز اللغات شرط يجزى وابستن قول يا فعل . وآنچه باو وابسته باشد  
حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية  
فى القاموس الشرط الزام الشئ والتزامه نقل فى الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون  
جملة بحصول اخرى . وحروف الشرط هى الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من  
هذا ان التعليق معنى اصطلاحى للنحاة والمفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذى  
دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لمسيبية الفعل  
الاول ومسيبية الفعل الثانى وتسمى الجملة الاولى شرطا واثانية جزاء . وقد صرح  
فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة ان الشرط فى اصطلاح النحاة ما دخل عليه  
شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سبية الاول ومسيبية الثانى ذهنا او خارجا سواء  
كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار  
موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق . وهذا اى الشرط  
الحوى هو محل النزاع . بين الحنيفة . حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند  
العدم . وبين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى . قيل مقصودهم بالسبب مجرد التوصل  
فى اعتقاد المتكلم ولو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمنى  
اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا  
ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا لمكارم الاخلاق يعنى انه يمكن يصير  
الشم الذى هو سبب الاهانة عند الناس سببا للاكرام عنده انتهى . ثم الشرط . فى العرف  
العام هو ما يتوقف عليه وجود الشئ كذا فى التلويح فى فصل مفهوم الموافقة والمخالفة ايضا



• جوقيد است خارج ازوهست حصه • دكر قسم باقى رها كن ز قصه •  
هكذا فى شرح السلم للمولوى حسن الكهنوى فى خاتمة بحث الكلّى وغيره والتشخص  
هو التّعين وهو يطلق بالاشتراك على معنيين • الاول كون الشئ بحيث يمتنع فرض اشتراكه  
بين كثيرين وحاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني  
ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلهما من  
شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو لا اختلاف الادراك دون  
اندرك فالشئ اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك بالعقل وحصل فيه  
كان كليا ويدل عليه ان ما ذكره فى تعريف الكلّى والجزئى يظهر منه كلية الاشئ  
ونحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمتنع عن فرض الشركة وانفسها تمتنع عنه • والثانى كون  
الشئ ممتازا عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجى اى بالوجود  
الحقيقى الذى هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة  
بنفسها على تقدير تعدد الوجود ولا يراى بحصول الامتياز بالوجود الخارجى ان الوجود  
ينضم الى الشئ فيصير المجموع شخصا بل يراى به ان الشئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه  
كما انه يصير به مصدر الآثار • ويمكن ان ينبى عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من  
وجودهما فى الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجودهما فى المادتين  
لما تقرر ان وجود العرض فى نفسه هو بعينه وجوده فى الموضوع ووجود الصورة فى نفسها  
هو وجودها فى المادة بعينه • وقال المعلم الثانى هوية الشئ تعينه وحدته وخصوصيته  
ووجوده المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الحيثية التى بها يصير موجودا هى بعينها حيثية  
بها يصير مشخصا وواحدا فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة ومابه التشخص  
ومابه الوجود ومابه الوحدة امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتبارى  
ومابه التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذى هو امر اعتبارى وعلى  
المعنى الثانى هو الوجود الحقيقى الذى هو موجود بنفسه فتأمل • لكن مذهب جمهور العلماء  
ان التّعين امر وجودى هو موجود فى الخارج هكذا حقق مرزا زاهد فى حاشية شرح  
المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظى فان الحكماء يدعون ان التّعين امر موجود  
على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس  
موجودا زائدا على الماهية فى الخارج منضمّا اليها فيه ولا منافاة بينهما وتام البحث يطلب  
منه ( قال المولوى حسن الكهنوى فى شرح سلم العلوم تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز  
للشئ المعروض به من حيث انه معروض به وبه يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا  
خارجيا او ذهنيا • ثم اعلم ان الشخص الخارجى لا يحصل فى ذهن من الازدهان لانه اما  
ان يكون باقيا فى الخارج اولا وعلى الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجى فى امكانه

من باب الفاء \* وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عند هم على الفضة \* وعند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه \* وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنيت ازروح است زیرا که روح در بدن بمنزله آفتاب است ونفس بمنزله ماهتاب وازین سبب گفته اند که چون سالک نوری مثل ماهتاب بیند بداند که این نور روح است انتهى \* وطریقه الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الرأ من باب الدال \*

### فصل الصاد المهملة

( الشخص ) بالفتح وسكون الحاء المعجمة كالبدن [ ۱ ] الاشخاص والشخوص والاشخص الجمع كذا في المذهب \* وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين \* والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الحاء المعجمة \* اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعاراض وتقييده يكون خارجا عنها واما الاعتبار في اللاحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللاحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد \* والتفصيل ان الطبيعة الكلية \* قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفى الناطق تكون مادة محمولة على الاول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية واذا اخذ لا بشرط شيء اي لا بشرط شيء ولا بشرط نفى شيء تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق \* وقد تؤخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذت مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع \* احديهما كون التقييد والقيد كلاهما داخليا وهذا يسمى بالفرد \* وثانيتهما كون كليهما خارجين وانما التقييد في اللاحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللاحاظ دون التقييد \* وثالثتهما ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالخصة عندهم \* ورابعتهما ان يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتباره عندهم ولهذا لم يسموه باسم وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي \*

\* شعر \*

\* چو تقييد وقيد است داخل بود فرد \* وكر مردو خارج بود شخص اي مرد \*

[ ۱ ] الشخص في الاصل سواد الانسان تراه من بعيد ثم استعمل في ذاته ( لمصححه )



وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهى الى المشار اليه \* وهذا الامتداد \* قد يكون امتدادا خطيا فكأن نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه \* وقد يكون امتدادا سطوحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأن خطا خرج من المشير فرسم سطوحا انطبق طرفه على خط المشار اليه \* وقد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأن سطوحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه \* الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضى كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات وتفتقر بان الاول والثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجواهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض وثانيا بالجواهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر والعرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له والثالث يجب ان يتعلق اولا بالجواهر وثانيا بالعرض فانه وان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة \* وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان كما وقع في المحاكات ويقابله التنبيه بمعنى ما لا يحتاج اثباته الى دليل كما يجيى في فصل المهاء من باب النون \* والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفجوى الخطاب ايضا نحو وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت للاب \* وهى من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيى هناك وفى لفظ النص ايضا فى فصل الصاد من باب النون \* واهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذى معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الاجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اى اراد بها الاشارة المسماة بفجوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان فى نوع المنطوق والمفهوم ونوع المنطوق والمفهوم الاجاز \* وعلم الاشارة قد سبق فى المقدمة \* ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصرح كثيرا ما يستعمل فى المعنى الاعم الشامل للصرح كما فى چلي المطول فى تعريف علم المعانى فعلى هذا يقال اشار الى كذا كذا فى بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحاً به فيما سبق \* واسماء الاشارة فى فصل الرأ من باب السين \*

### فصل السين المهمة

(الشمس) بالفتح وسكون الميم فى اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروى مصمت مستدير بالذات مركز فى جرم الخارج المركز مفرق فيه بحيث يساوى قطره نحن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحه ويجيى توضيحه فى لفظ الفلك فى فصل الكاف

وعند الفريق الثانى منهم لا يكفر . ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامى .

( المشهورات ) فى عرف العلماء هى قضايا يعترف بها الناس وهى من المقدمات الظنية وليس المقصود باناس الاستغراق الحقيقى اذلا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات . والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعاب به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وان كانت فى الواقع يقينية او اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية . وفى الصادق الحلوائى حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم . اما « لكونها حقة جاية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجلى مع مخالفتها اياه بقيد جلى فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشئ حكم شبهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبه له . او لا شبه له على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن . او لما يقتضيه الاستقرار كقولنا عسكر سلطاننا شجعان . او لما فى طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة والحمية كقولنا كشف العورة مذموم او لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع وآداب كالا مور الشرعية وغيرها . ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم ولكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة ومحدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة وآراء محدودة ان لم تكن يقينية . والمشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بمجهتين مختلفتين وما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة . وربما يختص اسم المشهورات بما لا تكون يقينية لابتناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور . وقد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية وتسمى مشهورات فى بادى الرأى كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى .

( الاشارة ) معناه بديهى وهى قسمان اشارة عقلية واشارة حسية وللإشارة ثلاثة معان . الاول المعنى المصدرى الذى هو فعل اى تعيين الشئ بالحس . الثانى المعنى الحاصل بالمصدر



الغوى اعم من العرفى لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس كما لا يخفى لان الغوى كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفى فانه يختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفى والشكر العرفى كما لا يخفى .

(الشكور) من يرى عجزه عن الشكر . وقيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وعملا . وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء . وقيل الشاكر من يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا في الجرجاني .

(الشهر) بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه من الشهر الشمسى والقمرى والحقيقى والوسطى والاصطلاحى .

(المشهور) عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد في الاصل اى في الابتداء وهو القرن الاول ثم انتشر في القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فيكون كالتواتر بعد القرن الاول . والمقصود من الآحاد هو الخبر الذى يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان الخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار . وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا في بعض شروح الحسامى في شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا ما لم تجتمع شروط التواتر ويسمى بالمستفيض على رأى جماعة من الفقهاء . ومنهم من فاير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء والمشهور اعم من ذلك . ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده ولذا قال ابو بكر الصرفى هو والمتواتر بمعنى واحد . ثم المشهور كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على ما اشتهر على الالسة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى . وفي الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى (فائدة) اختلف في المشهور فبعض اصحاب الشافعى على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن . وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابى حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة . وعيسى بن ابان من اصحاب ابى حنيفة على انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضى ابى زيد وعامة المتأخرين . قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابى حنيفة يكفر جاحده

(الشعور) بضمين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطائفة تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر \* وفي الحفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اى الادراك بالحواس الظاهر \* وقد يكون بمعنى العلم \* وصرح الراغب انه مشترك بينهما \* وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية \* والمشاعر الحواس ولها معان اخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقدمر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة \*

(الشعيرة) بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب التاء المثلثة \* ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر \*

(الشكر) بالضم وسكون الكاف لفة هو الحمد وعرفا هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعم \* وذلك الفعل \* اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه \* او فعل الجوارح وهو الاتيان بافعال دالة على ذلك \* وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله للعبدان يثنى على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني \* والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرها الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرفه انظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبي عن مرضياته والاجتناب عن منهياته \* ودر صحائف در صحيفه هزد هم مى آورد شكر اهل كمال بيشت در مصايب وبلايا بود از هموم وغموم كه راضى باشند از اينجا قولى باشند كه خبر از غم وشادى ندارند از غم وشادى ومخت وراحت آزادانند انتهى \* ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجان والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع وحواشيه \* واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فاقول ان الشكر



اتم ما يكون من ذلك الجنس \* الثاني الرمل وهو المجزؤ رباعيا كان اوسيدا سيميا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة \* الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لدا يعتريها \* الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الابار وانما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه ( فائدة ) اكثر برآئك شعر ازيك بيت كمت نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سبفي \* والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض او البسط ويسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر ياقوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولوقيل العسل مرة مهوعة تنقبض \* والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من الخيلات والخيالات تسمى قضايا شعرية \* وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي \*

( الشاعر ) عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اى الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتهما \* قالوا شعراء العرب على طبقات \* جاهليون كامري القيس وطرفة وزهير \* مخضرمون وهو اى المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان \* وقد يقال لكل من ادرك دولتين واطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحة وقد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة \* ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق \* ومولدون وهم من بعدهم كبشار \* ومحدثون وهم من بعدهم كابى تمام والبخترى \* ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق \* واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه \* وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوى فيما يعرف انه لا مساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الحفاجي وغيره من حواشى البضاوى في تفسير قوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الآية \*

( الشعر ) بالفتح والسكون موى \* والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمناسبات الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشعار بل يكون قريبا مما يلي العين \* والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشعار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين \* والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محب الكبد كذا في بحر الجواهر \*

انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من مجور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم التقصد الى اللفظ اولا . وههنا لطيفة وهوان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعنى قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيمًا حيث سعى النبي عليه السلام شعره حكمة وانفئ الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيمًا ولا يخرج منه عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظ كلامه حكيمًا هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر . وبالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد مايتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لئني كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولى وهو المقصود ههنا فتأمل كذا ذكر الحلي في حاشية شرح المواقف \* فائدة \* لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بضر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابو بكر وعمر شاعرين وكان على اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرنا فقالوا يارسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح النبل وتزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره . وفي البيضاوى ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغارون لم ترانهم في كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لاحقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في التمدح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثر ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافأة هجاة المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى . التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الاهوازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام . الاول القصيدة وهو الوافي الغير المجزؤ لانهم قصدوا به



(الشعر) بالفتح والتشديد ضد الخير وقد سبق في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة \*

(الشطر) بالفتح وسكون الطاء المهمة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي \* وفي عنوان الشرف المشطور مذهب شطره انتهى اى هو دائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه ولذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور ولذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه \* ومثل له بقوله يالا ثمي في الهوى \* لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور \*

(التشطير) كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهمة وهو جعل كل من شطرى البيت سجعة مخالفة لاختها اى للسجعة التى فى الشطر الآخر \* وقولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية لكل باسم الجزء كقوله \* شعر \* تدبير معتصم بالله منتقم \* لله مرتقب فى الله مرتقب \* مرتقب اى راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اى منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبتنية على الميم والثانى على الباء كذا فى المطول \*

(الشعر) بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما فى المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذى قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذى انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الايتان به موزونا ليس على سبيل القصد يعنى ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين [١] فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر اوقافيه فيحتاج الى التخييل لمعنى يأتى به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وساكنات يكون شعرا لانه قصد منه الايتان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والحكيم قصد المعنى فجاء على تلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا لو صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا \* كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا \* هل انت الا اصبع دميت \* وفى سبيل الله مالقيت \* وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر فى لفظ الرجز فى فصل الزاء من باب الرأ \* ويؤيد ما ذكرنا

[١] نظم الآية ان هو الا ذكر وقرآن مبين (لمصححه)





مثال اول شجر مطیر

اصلیت

در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*

مثال دوم شجر مطیر

اصلیت

در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*  
در این شجره که در این کتاب است \* در این شجره که در این کتاب است \*

المقبول مخالفا لمن هو اولى منه والمقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة .  
والثالث مارواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه وهذا اخص من الثاني كما ان اشأى  
اخص من الاول . والرابع مايكون سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته فان كان سوء  
الحفظ عارضا يسمى مختلطا . والمقصود بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلطة  
والخامس مايتمرد به شيخ . والسادس مايتمرد به ثقة ولا يكون له متابع . والسابع وقد  
ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى . وفي الاقان الشاذ من القراءة  
ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي ونصب يوم واياك تعبد بصيغة المخاطب  
المجهول .

### فصل الرء

( الشتر ) بفتح الشين والتاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب والنقصان وعند اهل العروض  
هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض  
الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلان والجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما  
في عروض سبقي والمنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم  
والقبض وقد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة .

( الشجرة ) الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلى فانه جامع الحقيقة منتشر  
الدقائق الى كل شئ فهو شجرة وسطية لاشرقية وجوبية ولا غربية امكانية بل امر  
بين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى وفرعها في السموات العلى اباعضاها الجسمية  
عروقها وحقائقها الروحانية فروعها والتجلي الذاتى الخصوص باحدية جمع حقيقتها النتائج  
فيها بسر انى انا الله رب العالمين ثممرها كذا في الجرجاني .

( المشجر ) بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشح وآن بيتى است كه  
راست نويسند وآن راتنه درخت تصور كنند ونام آن بيت اصل كوندوبعد ازيك طرف  
بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند وبنويسند وچنين در طرف دوم  
بازاء لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديكر انشا كنند وبنويسند درين فرع كوئى دو لفظ  
از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صد بيت فرع در هر دو طرف آورند  
وهمچنين تا اتمام كنند .

( المشجر المطير ) بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است از آنكه در حشوايات  
مشجر آورند ودر صدر نام پرندگان بنويسند وصورت شان هم در نقش آورند آن را  
مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع وچون از مثال مشجر مطير استعمال مثال  
مشجر حاصل مى شود بر مثالش اقتصار نموده شد .



(المشيد) بفتح المثناة التحتانية المشددة درلغت بنای بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات \* و نزد باء كلاً ميسر كه نقطهای حروف منقوطة او همه مستعليه باشند \* مثاله \* شعر \* كفتم زغم عشق تو من شاد شوم \* و از نام خوش تو از غم آزاد شوم \* كذا في مجمع الصنائع \*

### فصل الذال

(الشاذ) بتشديد الذال لغة المتفرد وعند اهل العربية كالصرفين والنحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده وكثرته في الاستعمال نحو قود \* واما ما قل وجوده فيسمى نادرا سواء خالف القياس اولا كخز عا وما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقراطس بالضم فان الفصح بكسر القاف كذا في الجار بردى شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه \* وفي بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا وان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى \* وعند المحدثين حديث رواه المقبول مخالف لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد ويقابله المحفوظ وهو مارواه اولى من ذلك الراوى المقبول و يقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوى الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص وبالجملة فراوى الشاذ قوى وراوى المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات وبهذا عرفه الشافعي وجماعة من العلماء \* وقال الجليلي وعايه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذبه اى تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فترك لا يقبل وما كان عن ثقة توقف فيه ولا يحتج به فلم يعتبر الخافه وكذا لم يقتصر على الثقة \* وقال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات وايس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة ولكن قيد بالثقة \* قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه واما ما ذكره فشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه ومقدمة شرح المشكوة والقسطاني \* اعلم ان النسبة بين الشاذ والمنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة وافتراق الشاذ بان راويه ثقة او صدوق والمنكر راويه ضعيف \* وابن الصلاح سوى بينهما وقال المنكر بمعنى الشاذ فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة \* وفي شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة بحسب الوجود وتارة بحسب المفهوم والاخير هو المقصود ههنا \* اعلم ان في بعض الحواشي المعاقبة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير \* الاول ما يخالف فيه الراوى لمن هو ارجح منه \* والثاني مارواه

بسوی کتب مختلفه نافند والله مسهل کل امر . بدانکه شخص مسلم که در وبا و طاعون بمیرد و یا در تب یا بعلت اسهال یا باسنتقا یا با انتفاخ بطن وفات یابد یا بشکستن کشتی و جز آن در آب غرق شود یا زیر سقف خانه و یا دیوار یا بنا یا درخت یا سنک و امثال آنها فوت شود یا در حالت ولادت فرزند و یا در درد زه که ولد وی بیرون نیامد و یا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جانش برود یا در راه سفر حج یا در غربت که کسی از اقربا و احبا در آن وقت حاضر نباشد و یا در سفر دیگر که مسنون یا مستحب باشد مانند سفر برای زیارت مسنون روضه متبرکه که آنحضرت صلی الله علیه و سلم و یا سفر بیت المقدس و یا سفر برای زیارت اولیاء و یا شهداء و یا علماء و یا در سفر برای طلب علم دین و یا برای طلب راه خدا بسلوک طریقت و طریق سلوک و یا در شب جمعه و یا در آتش یا در قحط از کرسنکی و یا از تشنکی و امثال آنها بمیرد یا درنده از شیر و کرک و مانند آن اورا بدرد یا بخورد و یا مار و کژدم و امثال آنها اورا بکزد و یا ظالمی اورا بکشد در امر معروف و یا نهی منکر بجا آورد و یا راه زنان و یا دزدان اورا بکشند یا کسی اورا خطا کشته باشد و یا باقسام دیگر مثل جاری مجری خطا و یا قتل بالتسیب . خلاصه آنکه فعلی که موجب دیت باشد یا کسی اورا زهر داد تا هلاک شد و یا از برق یعنی از برق چنان روشنی افتد که از هیبت آن جان دهد و یا از آواز رعد که از صدمه آن جانش برود و یا از افتادن صاعقه ممت یابد و یا در عشق بمیرد که از لوث نیت فسق و فجور پاک باشد و عشق خود را افشا نکند و شخصیکه دوام باوضوء باشد تا آنکه باوضوء تودیع حیات نماید یا در عین حالت نماز وصال یابد پس این جمله شهیدان حکمی اند که در روز جزا اجر شهیدان یا بند بفضله تعالی و ایشان را غسل دادن و کفن پوشانیدن واجب است هکذا فی کتب الفقه و الفتاوی و الاحادیث .

(المشاهدة) هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة . والمشاهدات هي المحسوسات وقد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السین من باب الحاء . وشارح النجرید اطلق المشاهدات علی قضایا قیاساتها معها . والمشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كأنه رآه بالعين و یحیی فی لفظ الوصال فی فصل اللام من باب الواو . ودر کشف اللغات میگوید شهود بضم تین نزد سالکان رؤیت حق است بحق یعنی کاسبی که از مراتب کثرات موهومات صوری و معنوی عبور نموده باشد و بمقام توحید عیانی رسیده و بدیده حق بین بحکم کنت بصره الذی یبصر به در صور جمیع موجودات بدیده حق مشاهده نماید چون خود را و تمام موجودات را قائم بحق بیند لا جرم غیریه و انینیة از پیش نظرش بر خاسته باشد و هرچه بیند حق بیند و هرچه داند حق داند .



المقتولين كما اشير اليه في المبسوط وغيره فهم شهداء في احكام الآخرة . والشهيد في الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما لحضور الملا ئكة اياه تنزل عليه الملا ئكة واما لحضور روحه عنده تعالى كما في المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول وعلى الثانى بمعنى الفاعل [١] وعرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما ولم يجب به مال ولم يرتث . فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل . وفيه انه لا يجب غسل كافر اصلا واما يباح غسل كافر غير حربى له ولى مسلم كما في الجلالى فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شئ . والطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل وهذا عند ابى حنيفة رح خلافا لهما واذا انقطع الحيض وانفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف واذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما في المضمرات [٢] . وقيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا لشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل ولا عقل له يعتقد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما [٣] فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن . ولو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا . وقوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب او البنى او قطاع الطريق او المكابرون عليه في المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل . وانما قال قتل لانه اذا مات ولو في المعركة غسل . وانما قال ظلما لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل بخلاف كما لو قتل لبنى او قطع طريق او تمصب . وقوله ولم يجب به مال اى لم يجب على القاتل او عاقلته به اى بنفس ذلك القتل مال اى دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح وحرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافى . وقوله ولم يرتث اى لم يصبه شئ من مرافق الحياة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجسدى . بدانكه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقى وتعريف آن مفصلا كذشت دوم شهيد حكى وآن بسيار اند ودر كتابهاى فتاوى واحاديث مختلف است لهذا براى ضبط واحاطه آنها را از اكثر كتب فقه وفتاوى واحاديث وغيره فراهم آورده در ين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت [١] هذا مبنى على ان يؤخذ من الشهود واما على انه من الشهادة فلانه مشهود له بالجنة او لان عليه شاهدا يشهد له وهو دمه وجرحه او لانه شاهد على من قتله بالكفر ( لمصححه )

[٢] وحاصله انها تغسل قبل الانقطاع فى الاصح كما بعده وفى رواية لا تغسل قبله لان الغسل لم يكن واجبا عليها كما لو انقطع قبل الثلاث فانها لا تغسل بالايجاع كما فى السراج والمعراج ( لمصححه )

[٣] لان السيف اغنى عن الغسل لكونه طهرة ولا ذنب للصبي ولا للمجنون ( لمصححه )

واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فتعذر او متعسر • وصاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه • مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة والمنة الصغيرة وهي علة ملائمة وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معينا وهو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه وهو الصغير • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل • والتوضيح يطلب من التوضيح والتلوخ •

(الشاهد) عند الفقهاء ما عرفت آنفا وعند المحدثين مامر في لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية • وعند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل لتخلف اول استلزامه المحال كذا في الرشيدية وبهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي • وعند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التثنية او من كلام العرب الموثوق بعريتهم وهو اخص من المثال ويحيى في فصل اللام من باب الميم • والشاهد عند اهل التصوف هو النجلى كما في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميكويد شاهد نزد سالكان حق را كويند باعتبار ظهور وحضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت از آنست ودر عرف شاهد مرد خرب صورت را كويند انتهى • ونزد منجمان مزاعم را كويند چنانكه در فصل ميم از باب زاي معجمه كذشت • والشواهد عند اهل الرمل هي اربعة اشكال في الزائجة تسمى بلزوائد وقد سبق في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة • وفي الجرجاني الشاهد هو في اللغة عبارة عن الحاضر وفي اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا في قلب الانسان وغلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم وان كان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد وان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •

(شواهد الحق) هي حقائى الاكوان فانها تشهد بالكون •

(شواهد التوحيد) هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداء كما قيل • شعر • ففي كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

(شواهد الاشياء) اختلاف الاكوان بالا حوال والاوصاف والافعال كالمرزوق يشهد على الرزاق والحي على الحىى والميت على المميت وامثالها كذا في الاصطلاحات الصوفية •

(الشهيد) هو في الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل وغيره وهو الشهيد الحقيقى شرعا • ويطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق والحريق والمبطون والمطعون والغريب والعاشق وذات الطلق وذى ذات الجنب وغيرهم مما كان لهم ثواب



فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصرى \* وقيل خرقة فقررا حضرت على تنها بحسن بصرى داد . وازوى چهارده خانواده ظاهر شد \* وقيل خرقة آنحضرت بدو كس رسيد حضرت حسن بصرى وخواجه كميل بن زياد كذا فى مرآة الاسرار \*

### فصل الدال

( التشديد ) كالتصريف فى العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام ويقابله التثخيف \* وعند اهل البديع هو التضمن ويسمى ايضا بالاعنات والالتزام ولزوم ما لا يلزم ويحى فى فصل النون من باب الضاد المعجمة \*

( الشهادة ) بالفتح والهاء المخففة لغة خبر قاطع [١] كما فى القاموس وشرعا اخبار بحق للغير على آخر عن يقين وذلك الخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اى بمال او غيره مما يثبت ويسقط فيشمل حق الله تعالى وحق العبد الا انه يستعمل فى العادة فى حق مالى لا غير كما فى اقرار الكرمانى \* وقولنا للغير اى حصل للغير الخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه فى يده وكذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره وكذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه \* وقولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه \* وقولنا عن يقين يخرج لاخبار الذى هو عن حساب وتخمين ولا بد من قيد آخر وهو قولنا فى مجلس الحكم اى مجلس القضاء كما فى فتح القدير ليخرج ما ليس فى مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا فى جامع الرموز والبر جندى وغيرها \* وعند الصوفية هى عالم الملك كما فى كشف اللغات \* [٢]

( الشهود ) رؤية الحق بالحق \*

( شهود المفصل فى المجمع ) رؤية الكثرة فى الذات الاحدية \*

( شهود المجمع فى المفصل ) رؤية الاحدية فى الكثرة كذا فى الاصطلاحات الصوفية \*

( شهادة الاصول ) عند اهل الاصول هى مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن المناقضة والمعارضة كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الحيل فلا تجب فى اناها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكتفى فى ذلك اصلان

[١] يختص بمعنى يتضمن ضرر غير المخبر فيخرج الاقرار ( لمصححه )

[٢] فى التعريفات وهى فى الشريعة اخبار عن عيان باقطة الشهادة فى مجلس القاضى بحق للغير على آخر \* فالاخبارات ثلاثة اما بحق للغير على آخر وهو الشهادة او بحق للمخبر على آخر وهو الدعوى او بالعكس وهو الاقرار ( لمصححه )

الى الله وكذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك وهو اعلى واليق واما الغير المجذوب . وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية والطريقة والحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه باقات النفوس وامراضها وادوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدت ووقفت لاهتدائها انتهى . فائدة . اذا وصل المرید الى الشيخ ينبغي ان يحتاط ويجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالاقترناء بالائمة المضلة وطريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع وعلى الطريقة والحقيقة فان كان مبتدئا يعرف ذلك من افواه الناس ومن احوال الجماعة الذين يقتدون به ويحبونه ولا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه وبعض العلماء يقتدون به واكياس الناس من الشيوخ والشبان يسايعونه ويرجعون اليه في طلب الطريقة والحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدى به ويعتقد في قلبه ان لاشيخ له غيره ولا يوصله الى الله الا هذا وهذا يسمى توحيد المطالب وانه ركن عظيم . بدانکه يکی بودن شیخ در صورتیست که شیخ قریب باشد وزنده باشد وموصوف بما ذکر باشد واما اگر بعید بود ورسیدن نتواند روا بود که شیخ تربیت وصحبت دیگری را بکیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت وصحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد وكذلك بعد مات پیر نیز روا بود که از پیر ارشاد وتربیت بدیگری توجیه نماید واما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بکیرد . فقد ذکر فی فتاوی الصوفیة يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة والارادة والارشاد ولا يجب عليه ان يتخذ شيئا واحدا البتة ولا يتجاوز عنه قال وقد باحث في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المرید مسئلة التلميذ والاقترناء يختار الافضل منهم وهو كلاب الحقيقى وغيره كالرضاعى . وفي فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده وبا او ارادت آورده یا ازدست او خرقه باطل پوشیده باشد باید که باز بخدمت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و ازدست او خرقه پوشد تا کمره نشود . شیخ قوام الحق میفرماید بقتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمال متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا فی مجمع السلوك . فائدة . بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علی کرم الله وجهه خرقه خلافت فقر که اولا از رسول صلی الله علیه وسلم باو رسیده بود بایشان ارزانی



وقبح الياء \* وشيخان \* ومشايخه \* ومشيوخه \* ومشيوخه كذا في الصراح [١] . وفي جامع الرموز في كتاب الصلوة في فصل وسن للمحضر المشايخ بالياء جمع المشيخة بفتح الميم والشين اما مكسورة مع سكون الياء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشياخ والشيوخ جمع للشيخ وهو من خمسين او احدى وخمسين او احدى وستين الى آخر العمر وقد يعبر به عما يكثر علمه لكثرة تجاربه ومعارفه . وفيه في كتاب الصوم والشيخ الفاني من جاوز عمره خمسين سمي به لفناء قواه اولل قرب منه انتهى . وفي البرجندی ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته والا لا يكون شيخا فانيا . والشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة وابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد ورحمهم الله . والمحدثون يطلقون الشيخ على من يروي عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث وقد سبق في المقدمة ان الحديث هو الاستاذ السكامل وكذا الشيخ والامام . والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريدين ويشير اليه بما ينفعه وما يضره . وقيل الشيخ هو الذي يقرر الدين والشرعية في قلوب المريدين والطالين . وقيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله ويحب الله الى عباد الله وهو احب عباد الله الى الله . وقيل الشيخ هو الذي يكون قدسى الذات فاني الصفات . شيخ قطب بختيار اوشى فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن ژنكار دنيا وجزء آن از دل مرید ببرد تا هيچ كدورتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند . سيد محمد حسيني كيسو دراز مي فرمايد آنكه بر آب ياهوا رود و آنچه بكويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه برو كشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلى افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معنى نقد وقت باشد و آنرا كه او خليفه كيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد . صاحب مجمع السلوك كويد كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگویند باشد يا نباشد . والمشايخ هي الدلالة والحقارة في الطريق وشرطه ان يكون عالما بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال ومعرضا عن حب الدنيا والجاه وما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعتة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتاض بامرہ رياضة بالغة من قلة الطعام والكلام والمنام وقلة الاختلاط مع الانام وكثرة الصوم والصلوة والصدقة ونحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام ولا يصلح للتربية والمشايخ المجذوب فانه وان ذاق انقصود لكسبه لم يذق الطريق

[١] في المختار جمع الشيخ شيوخ واشياخ وشيخة بوزن عنية وشيخان بوزن غلمان ومشايخ بفتح الميم والياء بوزن متربة ومشايخ ومشيوخاء بالمد وسكون الشين انتهى (اصححه)

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حاصل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و یحییٰ فی لفظ المتن شرح ذلك فی نون باب المیم \*

(التشريح) بالراء المهملة فی اللغة اظهار الشيء وكشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته ومنه تشريح اللحم وفي اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها واشكالها واقادارها واعدادها واصنافها واورضاعها ومنافعها \* والمناسبة بين المعنيين لا تحتاج الى التشريح واما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل عليه كتاب جالينوس كذا فی شرح القانونچه \*

(الشطح) عبارتست از كلام فراخ كفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندها كان هنكاه غلبه حال وسكر وغلبات كفته اند فلا قبول لها ولارد لا يؤخذ ولا يؤخذ چنانكه ابن عربی كويد انا اصغر من ربي بستين و بازید كويد سبحانی ما اعظم شأنی ومنصور كويد انا الحق ووجه عدم قبول آنست كه غير انبياء معصوم کسی نیست شاید كه در باطل افتاده باشد ووجه عدم رد آنست كه از اهل معرفت صادر شده شاید كه باشد نظر او بر معنی باشد كه دیگران ازان محجوب اند پس رد کردن اینجاست رد حق باشد پس اسلم آنست كه لا قبول لها ولا رد لاضطراب الطرفين كذا فی مجمع السلوك \* وفي تعريفات الجرجاني الشطح عبارة عن كلمة عاينها رائحة رعونة ودعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب واضطراب وهو من ذلات المحققين فانه دعوى بحق يفصح بها العارف ليكن من غير اذن الهی انتهى \*

### فصل الخاء

(الشدخ) بالفتح وسكون الدال المهملة هو تفرق اتصال في طول العصب وكسر الرأس كذا فی بحر الجواهر \* وفي شرح القانونچه ان كان تفرق الاتصال في العصب طولا يسمى شقا وعرضا يسمى تبرا وان اكثر عدده يسمى شدخا \*

(الشمراخية) كروهي اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا فی الصراح ويجوزون وطى النساء برضاهن بلا نكاح ويمثلون بالريحان كذا فی تذكرة المذاهب \* ودر توضيح المذاهب كفته شمراخيه فرقة است از فرق متصوفة مبطله ميكويند چون صحبت قديم شود امر ونهى از بنده ميخيزد ونيز باواز طبل وسرود خوشد دل شونند وزنا مباح ميدارند وبصورت صلاح وتقوى در اطراف عالم ميكردند وافساد ميكند وقتل ايشان مباح است \*

(الشيخ) بالفتح وسكون الميم التحتانية وير وخواجه شيوخ واشياخ جمع وشيخه بالكسر



### ❦ فصل الثاء المثلثة ❦

(التشيعث) بالعين المهملة كالنصر يف عند اهل العروض هوان يقطع الوتد المجموع ولا يكون الا في الخفيف والمجث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال تشيعث افكندن متحرك باشد از وتد مجموع وآن مخصوص است بفاعلاتن تا مفعولان شود وهكذا في رسالة قطب الدين السرخسى قال التشيعث اسقاط احد متحركى فاعلان • اما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقى فاعلان فينقل الى مفعولان او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقى فالان فينقل الى مفعولان ويسمى مشعنا كذا في الجرجاني •

### ❦ فصل الجيم ❦

(الشج) بالفتح والتشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في غيره من الاعضاء • الشجاج الجمع وفي شرح القانوني يفرق الانصال ان كان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة وشجاجا • اعلم ان الشجاج عشرة اقسام وذلك لان قطع الجلد لا بد منه للشجة وبعد القطع اما ان يظهر الدم اولا والثاني هو الحارثة وهي التي تتخذش الجلد ولا يخرج الدم والاو اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اولا والثاني هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين والاو اما ان يقطع بعض اللحم اولا والثاني هو الدامية وهي التي تسيل الدم والاو اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي بينه وبين العظم اولا والثاني هو الباضغة وهي التي تقطع الجلد والاو اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائلة بين اللحم والعظم اولا والثاني هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم والاو اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى والاو هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة بين اللحم وعظم الرأس والثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اولا والاو هو الموضحة وهي التي توضح العظم والثاني اما ان يقتصر على كسر العظم اولا والاو هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم والثاني اما ان يقتصر على نقل العظم وتحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم والدماغ اولا والاو هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر والثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو الذي فيه الدماغ وهي العاشرة • وبعد هذه الشجاج شجة اخرى وهي الدامغة وهي التي تخرج الدماغ ولا ينبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلماذا لاتعد من الشجاج هكذا في الهداية والعناية •

(التشنج) بالنون هو تقلص يعرض للمصيب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر •

### ❦ فصل الحاء ❦

(الشرح) بالفتح وسكون اراء المهمة در لغت: هي كشاده ويبدأ كردن است

الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف • والشراب المغسول هو المثلث • وشراب الحضرم وشراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لاربه • والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر وغيره • فلا شراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اى السيلالات وثانيهما المائع الذى يقوم مع السكر ولذا قال في بحر الجواهر الاشربة هى السيلالات التى يطرح فيها السكر ومايجرى مجراها • والشراب عند الصوفية هو العشق • دركشف اللغات ميكويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودى و مستى است كه از جلوة محبوب حقيقى حاصل شود و ساكت و بيخود كرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميكردد و آن دل را منور كند •

(الشعب) اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بامر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهى ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهى ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهى ما انقسمت فيها انساب البطن كبنى هاشم وبنى امية ثم العشيرة وهى ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبنى عباس وبنى ابي طالب والحى يصدق على الكل لانه للجماعة المتنازلة بمربع منهم [١] هكذا فى كليات ابى البقاء •

(الشعبيّة) بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شعيب بن محمد وهم كالميمونية فى البدع الا فى القدر كذا فى شرح المواقف •

(المنشعب) عند الصرفيين هو المزيد • يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التى يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا فى الجرجاني •

(الشغب) بالغين المعجمة يحىء فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع بيان القياس المشاغبي •

(الشيبانية) بالثناة التحتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة كذا فى شرح المواقف •

[١] وكلما تباعدت الانساب ارتفعت المراتب كذا فى الكليات (لمصححه)



من الفواكه والحبوب وغيرها ومثله لفظ مى فى الفارسية كما قال قائل منهم \* شعر \* نعى  
 داندعى خواران انجم شراب آخر \* باتش مى روند اين ابلهان ازراه آب آخر \*  
 واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة وعليه يحمل  
 ما وقع فى التنزيل واما اطلاقها على مسكر آخر فجواز محدث بعد نزول آية التحريم  
 فلا يمكن ان يحمل ما اتزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه  
 الوجه الاول اجماع اهل اللغة واهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكر لما فى  
 الهداية والزيلعى والطحطاوى والبر جندى وغيرها \* لما انه اسم خاص باطباق اهل اللغة  
 فيما ذكرنا وهو النىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا هو المعروف  
 عند اهل اللغة واهل العلم وتسمية غيرها مجاز \* والوجه الثانى استعمال العرب الموثوق  
 بعريتهم الذين يشهد بكلامهم ومنهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث  
 قال \* شعر \* فان تكن تغلب الغلباء عنصرها \* فان فى الخمر معنى ليس فى العنب \* والوجه  
 الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بذت العقود وبنت العنب \* والوجه  
 الرابع ان لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر وغيرها من المسكرات سمي باسماء اخر نحو الباذق  
 والمنصف والمثلث والنقيع والنبذ وغيرها واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات  
 هكذا فى الهداية وغيرها \* والوجه الخامس قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا فالمتقصد بلفظ  
 الخمر وهنا العنب لا غير باجماع المفسرين واتفاق العلماء المتقدمين والمتأخرين من قيل  
 اطلاق المسبب على السبب والاصل المتفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب  
 مطلقا اى سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا واما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا  
 اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعنى لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها  
 مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابى البقاء الحسنى الكفوى الحنفى \* وفى الدرر الشراب لغة  
 كل ما يشرب مسكرا كان اولا وشرعا مائع يسكر انتهى كلامه \* والاصول التى تتخذ منها  
 الاشربة هى العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص  
 والفرصاد والشهد والفانيد والابان \* اما العنب فماتخذ منه خمسة الخمر والباذق والمنصف  
 والمثلث والبختج \* والمتخذ من الزبيب شينان نقيع ونبذ \* والمتخذ من التمر ثلثة السكر  
 والنقيع والنبذ \* والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرها شئ واحد حكما وان اختلف  
 اسما من النقيع لنبذ العسل كذا فى الكفاية \* والاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به  
 الخمر واذا قالوا الشراب المعزج ارادوا به ما يمزج بالماء وماليس بمعزج يسمى بالشراب  
 الخالص والصرف \* اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذى لم تمض  
 عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذى مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على سنة يسمى الشراب  
 المتوسط والذى مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق \* والشراب

سنة الى تسع وعشرين سنة • وفيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة والكهل من اربع وثلاثين والشيخ من احدى وخمسين الى آخر العمر كما في انتمية • وذكر في القاموس ان الكهل من احدى وثلاثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر •

(التشبيب) كالنصريف در لغت ذکر ایام شباب و صفت معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح ممدوح آرا تشبیب خوانند • و بالجملة ابیاتی که اوائل قصیده باشد تا مدح ممدوح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آرا تشبیب نامند • و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آرا تخلص آورند یعنی کریز و انتقال است از اسلوب تشبیب سوی مدح ممدوح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که درو تخلص نبود آرا مقتضب گویند و هر قصیده که از تشبیب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح نند آرا مجدد نامند کذا فی مجمع الصنائع • و صاحب جامع الصنائع تشبیب را مرادف غزل ساخته • و در تیسیر القاری ترجمه صحیح بخاری گفته تشبیب آرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآورد که در آن ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب میآورد غیر از مدائح •

(الشرب) بالكسر وسكون الراء المهملة • لغة الماء المشروب وما قيل انه لغة نصيب الماء اى الحظ العين من الماء الجارى او الراكد للحيوان او الجماد فشير الى هذه وشرية زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا فى جامع الرموز • وفى شرح ابى المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب والمال واحد • وفى البر جندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع والمشاجر واما سقى الدواب فداخل فى الشفة •

(الشربة) بالفتح والسكون قد اراد الاطباء بها تناول سواء كان المتناول متكانفا او لا ولذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا فى بحر الجواهر •

(الشراب) فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لايتأى فيه المضغ حلالا كان او حراما والاشربة الجمع وفى الشريعة هو الشراب الحرام على ما فى جامع الرموز والحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف فى حرمة • ولذا وقع فى البر جندى المتبادر من الشراب فى عرف الفقهاء ما حرم او اختلف فى حرمة بشرط كونه مسكرا انتهى • اعلم ان لفظ الشراب يطلق فى العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب وغيرها



شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى \* وقال احمد جندى في حاشيته لافرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة اذلية لله تعالى تتناول ما شاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المطالبات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا \* والمولوى عبد الرحمن الجامى قال بتغاير المشيئة والارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفى الممكن اعنى وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلقت بالماهية ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس الماهية من غير ترجح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفى الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك النوجه مشيئة الارادة فهذا الذى ذكرنا من التقدم الذاتى للمشيئة على الارادة وامكان الاختلاف فى متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى \* وقال فى الفص الاول مشيئة الله هى الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد مصلحة وفائدة لان هذا مستذكر فى حقه اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المقصود فى نفسه \* فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء او وجد العالم وان لم يشاء لم يوجد \* قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن \* وفى الجرجانى مشيئة الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود واردة عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والارادة فى القرآن يعلم ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى \*

### فصل الباء الموحدة

(الشاب) بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلاثين الى اربعين والشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذى انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اى من حد البلوغ الى ثلثين مالم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلثين الى خمسين والشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا فى البر جندى ناقلا من المغرب \* وفى جامع الرموز فى بيان الصلوة بالجماعة الشابا بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلاث وثلثين سنة وشرعا من خمس عشرة

شئٌ بالاتفاق اعنى انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين في المفهوم ولذا قالوا  
 الشئ الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود لكن في قره كمال حاشية الخيالى المشهور ان معنى  
 الشئ هو الثابت المتقرر في الخارج وهو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو  
 الكائن في الاعدان وهذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول  
 المعدوم الممكن دون الثانى انتهى . وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشئ عند الاشاعرة كالمعدوم  
 المتمتع وبه اى بماذهب اليه الاشاعرة من انه لا شئ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا  
 فان الماهية لا تخلو عن الوجود الخارجى او الذهنى نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا  
 في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شئ في الخارج او المعدوم المطلق شئ مطلقا او  
 المعدوم في الذهن شئ في الذهن فكلا . فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان  
 غيرته مفهومها لان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد  
 فائدة معتد بها دون السواد شئ . وقال الجاحظ والبصرية والمعتزلة الشئ هو المعلوم  
 ويلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل مع انهم لا يطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشئ  
 وقد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع  
 ذلك ولذا قالوا المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن  
 صفة الوجود ويؤيده ما وقع في البضاوى في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير  
 في اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشئ بما يصح ان يوجد وهو يعى الواجب  
 والممكن ولا يعى المتمتع . وقال الناشى ابو العباس الشئ هو القديم وفي الحادث مجاز .  
 وقال الجهمية هو الحادث . وقال هشام بن الحكيم هو الجسم . وقال ابو الحسين البصرى  
 والنصينى من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الوجود مجاز في المعدوم وهذا قريب من  
 مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كامر والزاع لفظى  
 متعلق بلفظ الشئ وانه على ما ذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة  
 فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود  
 شئ تنقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابله بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او  
 حادثا جسما او عرضا ونحو خلقك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاق الشئ على المعدوم  
 ونحو . والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو . ولا تقولن لشيء انى فاعل  
 ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم . وقول لبيد الاكل شئ ما خلا الله باطل . وكل نعيم لا  
 محالة زائل . ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوى  
 عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شئ ام لا وغيرها كمحاشى الخيالى . والشئ عند المحاسبين  
 هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمنقابلة .

(المشيئة) هى على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية



فی نفسها بحسبها و بطون الخلق فی الحق فان الخلق معقولة باقیة علی عدمیتها فی وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها کذا فی الجرجانی \*

(السدرۃ المنتهی) السدر النبق وهی شجرة فی اقصى الجنة الیهما ینتهی علم الاولین والآخرین ولا یتعداها ولم یجاوزها احد سوى رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فی السماء السادسة وفی الحدیث الآخر فی السابعة وجمع بان اصلها فی السادسة ومعظمها فی السابعة وهی عن یمین العرش هکذا فی مجمع البحار \* وقیل الیهما ینتهی ما یرج به من الارض فیفیض منها والیهما ینتهی ما یهبط به من فوقها فیفیض منها \* وفی الحدیث رفعت الی سدرۃ المنتهی فاذا نبقها مثل قلال حجر واذا ورقها مثل آذان الفیلة \* وفی الحدیث الآخر یراکب فی ظل الفتن منها مائة الف راكب فیها فراش من ذهب کان ثمرها القلال \* وقیل هی شجرة تحمل الحلی والحلل والثمار من جمیع الالوان لوان ورقة منها وضعت فی الارض لاضاءت لاهل الارض وهی طوبی الی ذکرت فی سورة الرعد هکذا فی معالم التنزیل \* وکفته اندکة بوی منتهی می شود اعمال خلق وعلوم ایشان واز آنجا نزول می کند امر النبی واز آنجا کرفته میشود احکام وازدوی ووقوف میکنند ملائکة و بوی منتهی میشود آنچه صعود میکنند از عالم سفلی و نزول میکنند از عالم علوی از امر علی \* روایت است که در شب معراج باز ماندن جدا شد جبرئیل از آن حضرت پس گفت یا جبرئیل این چه جای باز ماند جدا شدن است این جای نیست که دوست دوست را تنها گذارد جبرئیل گفت اگر مقدار سر انکشت نزدیک شوم سوخته شوم \* واز سدرۃ المنتهی چهار نهر می برآیند دو در باطن و دو در ظاهر آنانکه در باطن اند در بهشت می روند و آنانکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة \*

(سدرۃ النبی) درختی است که از معجزه آنحضرت صلی الله علیه وسلم شق شده بود وقصه او آن است که آنحضرت در سفری درشب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدره رسید پس آن سدره دونه شد نا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند ودرخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس \*

### ﴿ باب الشین المعجمة ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

(الشیء) بالفتح وسكون المثناة النحتانية فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا کان او معدوما محالا کان او ممکنا کذا قال الزمخشری واما المتکلمون فقد اختلفوا فیه فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فکل شیء عندهم موجود کما ان کل موجود

من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهى ان يكون بين الراوى والنبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب والنبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابى او من دونه فان كان ذلك الراوى اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا فى الاتقان اى المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام فى المرفوع او الصحابى فى الموقوف او التابعى فمن بعده فى المقطوع بحيث يقع بينك وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كسليم وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الصحابى او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم فى اعلى الرتبة والمصافحة هى ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك • وبعبارة اخرى هى الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعنى ان المصافحة هى ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابى او التابعى بحيث يكون الاسناد من الراوى الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعملو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة • سميت مصافحة لان العادة جرت فى الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا • وبالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كأك لقيت وصافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كسليم ذلك الحديث الذى رويت وان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخى صافح احد اصحاب الكتب اى مسلما مثلا وان كانت المساواة لشيخ شيخك فالمصافحة لشيخ شيخك فتقول كان شيخ شيخى صافح مسلما • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان فى المساواة والمصافحة الواقعتين لك من مسلم لا يلتقى اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان فى الصحابى او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة فى المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب ولا تعتبر بحيث ينتهى اليه • مثال المساواة ان يروى النسأى مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا ففساوى نحن النسأى من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسأى مصافحة هذا كله خلاصة ما فى شرح النخبة وشرحه وغيرها وعلى هذا القياس تقع المصافحة والمساواة فى فن القراءة كما وقع فى الاتقان •

(المساوى) يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذى اذا جمع الكسور اخرجت منه فحاصل الجمع يساوى ذلك العدد ويسمى معتدلا وتاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين ويحى فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين •

(السواء) بطون الحق فى الخلق فان اتينيات الخلقية ستمأ الحق تعالى والحق ظاهر



(الاستسقاء) في اللغة طلب السقي واعطاء ما يشربه والاسم السقي بالضم • وشرا طلب ازال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم ولم تكن لهم اودية وانهار وآبار يشربون منها ويسقون مواشيهم وزروعهم كذا في جامع الرموز • وعند الاطباء هو مرض ذومادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي واما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء والاختلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة والكبد والامعاء واما فضاء ما بين الشرب والصفاق • واقسامه ثلاثة اللحمي والزقي والطلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا اثنائي الطلي والاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن وهو اللحمي والا فهو الزقي وبالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء ماء ولهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة واللحمي استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة وهذا تربل يشبه الازدياد الحقيقي والطلي ما يغشو فيه المادة الرطبة في فضاء الجوف مجففة فيها ولا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا • وايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد ومركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثاني المفرد والاول المركب اما من اللحمي والزقي او من اللحمي والطلي او الزقي والطلي او من الثلاثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض •

(التساوى) بالواو في اللغة بمعنى برابر شدن دوجيز وعند المتكلمين والحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا ويسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر ويسمى بالمساواة ايضا فالناطق والكاتب متساويان • وقد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اى جميعها ويجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

(المساواة) معناها عند المتكلمين والحكماء والمنطقيين قد عرفت قبيل هذا واما معناها عند اهل المعاني فيجىء في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء وهى واسطة بين الایجاز والاطناب • وقيل هى داخله فى الایجاز • قال فى الاتقان المساواة لانكاد توجد خصوصا فى القرآن • وقد مثل لها فى التلخيص بقوله تعالى ولا يحق المكر السىء الا باهله وفى الايضاح بقوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا • وتعقب بان فى الآية الثانية حذف موصوف الذين وفى الاولى اطناب بلفظ السىء لان المكر لا يكون الاسيأ وإيجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اى بأحد وبالقدر فى الاستثناء • واما عند المحدثين فهى

(ثالث)

«كشاف»

منه ماله ما لم يباغ خمسا وعشرين سنة عنده وقال يمتنع عنه ماله مادام السقف قائما . انتهى ) ( [١]

### فصل الياء

( السرية ) بالفتح وكسر الراء وتشديد الياء يطلق على معان وقد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم وبعضها يحى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة .

( الساقى ) نزد صوفيه فيض رسانندكان وترغيب كنتندكان را كويندكه بكشف رموز وبيان حقايق دلهاى عارفان را معمور دارند كذا في بعض الرسائل وفيه ايضا وساقى نيز صور مثالية جماليه را كويندكه از ديدن آن سالك را خمارى ومستی حق پيدا شود . ودر كشف اللغات ميگويد مقصود از ساقى نزد سالكان پير كامل ومرشد مكمل ونيز حق تعالى ساقى صفت كشته شراب عشق ومحبت بعاشقان خود ميدهد وايشان را محو وفانى ميگويند واين معنى را جز ارباب ذوق وشهود ديكرى در نمى يابد .

( المساقاة ) مفاعلة من السقى بالقاف وهى لغة ان يستعمل رجلا فى نخيل او كرم ليقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مماثله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقى والحراصة وغيرها بجزء سائل من ثمره اى مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها وذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا ويقول المساقى قبلت فركنها الايجاب والقبول . والمقصود بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى فى الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة وبصل الزعفران وما غرس وزرع فى فضاء مدفوعة وغيرها . ومن قال هى دفع الشجر والكرم الخ اى بالعطف فقد سى . وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوى واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم مختصر الوقاية . وفى الكفاية المساقاة باطلة عند ابى حنيفة وجائزة عندها والكلام فيها كالكلام فى المزارعة وشرائطها عندها هى الشرائط التى فى المزارعة . منها بيان نصيب العامل فان بينا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما فى المزارعة . ومنها الشركة فى الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والرابع ونحوها كما فى المزارعة . ومنها التخلية بين الاشجار والعامل كما فى المزارعة . ومنها بيان الوقت اى مدة المعاملة فان سكننا عنها جاز استحسنانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون فى تلك السنة فان لم تخرج فى تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى ) (

[١] فى الكليات سقه بكسر الفاء متعد وبضمها قاصر ومصدر المتعدى سفاها والقاصر سفاها وهو ضد الحلم . والسفيه من ينفق ماله فيما لا ينبغى من وجوه التبذير ولا يمكنه اصلاحه بالتمييز والتصرف فيه بالتدبير . وحاصل تفسير السفيه فى صفة المنافقين على مجموع اللغات انه ظاهر الجهل . عديم العقل . خفيف اللب . ضعف الرأى . ردى الفهم . مستخف القدر . سريع الذنب . حقير النفس . مخدوع الشيطان . اسير الطغيان . دائم العصيان . ملازم الكفران . لا يبالي بما كان . ( اصححه )



مع بقاءها في اقوة الحافظة والنسيان زوالها عنهما جميعا معا . وقيل غفلتك عما انت عليه لتفقد سهو وغفلتك عما انت عليه لتفقد غيره نسيان . وقيل السهو يكون لما علمه الانسان ولما لا يعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد انهما مترادفان واما الذهول فهو عدم استنبات الادراك حيرة ودهشة [١] والغفلة عدم ادراك الشيء مع وجود ما يقضيه انتهى .

### فصل الهاء

( السفه ) بفتح السين والفاء في اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سفهه اى مضطرب . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن خفة تمرى الانسان فبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع . والسفيه من به تلك الخفة والاضطراب وعلى هذا المعنى يبنى الفقهاء منع المال من السفيه ووجوب الحجر ونحو ذلك . وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى . وخلاف دلالة العقل . وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام والشراب وعلى ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيا لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب الاتباع . والفرق بين السفه والعتة ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعثره خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية وفكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة . وفسر السفه بعضهم بانه السرف والتبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوى والدينى . وقال بدر الدين الكردرى السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من اتوضيح والتلويح وشرح الحسامى . وفي جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزنا لم يكن من السفه المصطلح ( في الطحاوى ) والسفه اسراف المال واتلافه وتضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع ولو في الخير كأن يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصى كشرب الخمر والزنا لم يكن من السفه المصطلح في شيء . وقيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع واتباع الهوى وترك ما يدل عليه الحجبى . والسفيه من عادته الاسراف في النفقة وان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المفقين واللاعبين وشراء الحمامات الطيارة بثمن غال والديك المقاتل بثمن كثير والنبين في التجارة من غير محمدة فعند ابي حنيفة لا يحجر على مثل هذا السفيه وعندهما يحجر عليه ومحل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيا اما اذا باغ سفيا فيمنع

[١] وفي المفردات شغل يورث حزنا ونسيانا كذا في الكليات ( لمصححه )

الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا وهذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية . والشهر القمري الاصطلاحي هو الذى اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالتجمعون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم ويعتبرون المحرم ثلثين يوما والصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر ويزيدون فى كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذوا الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التى زيد فيها على ذى الحجة يوم سنة الكبيسة . قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطى بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك . بيان ذلك ان الكسر اذا جاوز النصف يأخذونه واحدا وكان الكسر الزائد على الايام فى الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية واذا ضرب ذلك فى اربعة وعشرين منخطا حصلت اثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا واخذوا الشهر الاول اى المحرم ثلثين يوما وصار الشهر الثانى تسعة وعشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب فى نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصف فقط واخذ شهر ثلثين وشهر تسعة وعشرين لم يبق فى آخر السنة كسر ولكنه زائد على النصف باربع واربعين دقيقة فذا ضربت هذه الدقائق فى اثنى عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهى خمس وسدس من اربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بلياته وقل عدد يخرج منه السدس والخمس وهو ثاثون فخمسة ستة وسدسه خمسة ومجموعها احد عشر ففى كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم فى سنة يجعل فى تلك السنة يوما زائدا فى السنة الاولى لايزاد شئ اذ الكسر اقل من النصف وفى الثانية يزداد يوم لانه اكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سنى الكبائس برقوم الجمل وقالوا . بهزيجوح . ا د و ط . كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله من تصانيف الفاضل عبد العلى البرجندى .

( السهو ) بالفتح وسكون الهاء كالنسيان فى اللغة الغفلة وذهاب القلب الى الغير كما فى التماموس واما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقدان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد ويسمى نسيانا عند الحكم كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان ويحجى ذكره فى لفظ النسيان ايضا فى فصل الياء من باب النون ( وفى كليات ابى البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشئ بحيث يتنبه بادن تنبيه والنسيان غيبة الشئ عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد . وقال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك



البرج . ثم ان مدة الشمسى الحقيقى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخانى تسع واربعون دقيقة . وعند بطليموس خمس وخسون دقيقة وثنتا عشر ثانية . وعند البانى ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محى الدين المغربى اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفى وكون مبدأ السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعى واما اذا اخذ مبتدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يزداد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة وقد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج . والشهر الشمسى الوسطى عبارة عن مدة حركة الشمس فى ثلثين يوما وعشر ساعات وتسعاً وعشرين دقيقة ونصف سدس دقيقة وهى نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية والحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط ودور التقويم يتما فى زمان واحد واما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية والوسطية فان الشهر الحقيقى قد يزد عليه وقد ينقص عنه وقد يساويه والشهر الشمسى الاصطلاحى ما لا يكون حقيقيا ولا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فبناء على محض الاصطلاح ولا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلاحوا على انها ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما ويعتبرون هذا الربع يوما فى اربع سنين ويسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة واهل الفرس فى هذا الزمان يتركون الكسر فهى عندهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله فى لفظ التاريخ فى فصل الحاء المعجمة من باب الالف . والشهر القمرى الحقيقى عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاتحاد والهلل الى ان يعود الى ذلك الوضع عند اهل الشرع واهل البادية من الاعراب هو الهلال ولذلك يسمى بالشهر الهلالى والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقى الذى مداره على الحركة التقويمية للقمر ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الاخرى من المقابلة والتربيع وغير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة وبعدها زما كثيرا وكذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع وان كان يشبه الوضع الهلالى فى ذلك لكنه فى الوضع الهلالى يشبه الموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى . والشهر القمرى الوسطى ويسمى بالحسابى ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين وهو مدة سير القمر بحركته الوسطية وهى تسعة وعشرون يوما واثنتا عشرة ساعة واربع واربعون دقيقة واذ ضربناها فى اثنى عشر حصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثمان ساعات وثمان واربعون دقيقة وهذا

لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المبالغة نحو طائل اى زائد فى الطول على غيره اذ لم يقصد فيه الزيادة فى اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية والعياب ( فائدة ) قد يقصد بالفعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد فى اصل الفعل متزايد الى كماله مقصدا الى تمايزه عنه فى اصله مع المبالغة فى اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل فى الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الاوضح فى الافعال فى صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد فى اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله . قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الحجابى فى حاشية المطول فى خطبة المتن فى شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الإعجاز فى نظم القرآن استارها .

( السماء ) هى الفلك الكلى وسما السّموات اسم الفلك الاعظم وسما الرؤية اسم فلك البروج ويجئ الكل فى فصل اسكاف من باب الفاء .

( السنة ) بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو فى الاصل سنة والسن بالكسر وتشديد النون كذلك وهى فى عرف العرب ثلثائة وستين يوما كما فى شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة اعددية ايضا كما فى جامع الرموز فى بيان احكام العنين . وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسى والقمرى كل منهما يطلق على حقيقى ووسطى واصطلاحي وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسى الحقيقى عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا ومبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس فى نصف نهار اول يوم من الشهر فى الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله فى الليلة المتقدمة عليه او فى امسه بعد نصف نهار الامس ولو بدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك يأخذون مبادئ الشهور الايام التى تكون الشمس فيها فى اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او فى الليلة المتقدمة عليه . فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزءا من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه فى وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البرج كبعد جزء من البرج الذى كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك



هو المضاربة أى ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال فى امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لا بد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشئ لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معينا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا من قبيل اشتباه النسبة بالانتساب • ثم بقى ههنا شئ وهو ان صيغ المبالغة على التقرير المذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يانزم ذلك ويدل عليه ما فى الترجمة الشريفة ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثى المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل وكل ما اشتق من مصادر الثلاثى لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعال التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضرب ولا يخرج من التعريف ثابت ودائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض وطالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض وطلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت والدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقاً باعتبار الموصوف لا وضعياً هكذا يستفاد من شروح الكافية •

( اسم المفعول ) هو عند الحاجة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل والاصل فيه اسم المفعول به الذى فعل به اى اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اى اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعاً واستتر • فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات • وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادة على الغير فى ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضرباً فهو موجد وعلمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك فى الباب • والمقصود بالوقوع التعلق المعنوى ولو بواسطة حرف جر كما يحى فى لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

( اسم التفضيل ) هو عند الحاجة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها • وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المقصود بالموصوف ذات مبهمة ولا ايهام فى تلك الاسماء • والمقصود بالموصوف اعم اى موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمى اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل وما جاء للمفعول • وقولهم بزيادة على غيره اى غير الموصوف بعد اشتراكهما فى اصل الفعل يخرج اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضرب وضروب فانها وان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم يقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة فى الزيادة او الكمال وكذا

لا للمعناه ليس بشئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا . والمتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد المضارب امس مثلا نقضا على التعريف . وفيه انه حينئذ يصدق حد الفعل عليه . واجيب باها وضعت اولها اسمها ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري واستعمالي فلم يتناول نحو المضارب امس لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع . وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشئ اذ الاصل في كل معدول عن شئ ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشئ منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية (قائدة) اختلفوا في اعرابها ف قيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقامم الزيدان . وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه وانعمل لا يكون مسندا اليه كذا قيل . واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقامم الزيدان فلا يرد البحث المذكور . وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة . وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب .

( اسم الفاعل ) هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث . فالاسم جنس يشمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق . وبقيد المشتق خرج غير المشتق . وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر من قولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه ووضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل . والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاجراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرأيين لا على الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلاثة . ثم ان لفظ ما بامة لغير العقلاء فدخل فيه البهائم والصهال ونحوها من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب . والمقصود بالفعل المصدر لان سيبويه يسمي المصدر فعلا وحدا . وقيل وينبغي ان يعلم ان المقصود بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل . ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معنا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة حدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر



اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى التحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيء في بيان الاستعارة الاصلية والتبعية في فصل الرأ من باب العين • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • وفي التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسنى بلا قيد فطلق او معه فقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فعمود او منكرا فمكرة والتوضيح في التلويح وحواشيه •

(اسم الإشارة) عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اى لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح والاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية (ولا يلزم ان هذا التعريف دورى ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوى المعروف المشهور •) (قائدة) اكمل التمييز انما يتصور باعرف المعارف وهو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول وقال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز وتعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التى هى بمنزلة وضع اليد ويمتاز المقصد به عند العقل والحس بخلاف العلم والمضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

(اسم الفعل) هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضى ولا يرد عليه نخوف بمعنى اتضجر واوه بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضى في بعض الاوقات بالمستقبل لنسكة وذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضى فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضى الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذى حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات وامثالها ليست بافعال مع تأديتها معانى الافعال امر لفظى وهو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانما لا تصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعة لكلمة امهل • قال الرضى ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل

له واما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى . المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للماهية . وعلم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع . وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها . من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط . من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انتهى كلامه .

وقد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به في الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء والظاهر ان هذا هو المقصود مما وقع في حاشية الجمل على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والحل على ما ذكر في باب التمييز انتهى . وفي شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اى . في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل وفرس وتمر . والمقصود بالتاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل والكثير فالجلسة بالفتح والكسر اسم جنس . وفي الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزائه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل وفرس . قال المولوى عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزائه اى تشابه اجزائه في اسم الكل ويشكل بالابوة لانه لا جزء له فلاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى . وقال المولوى عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضى تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير فتحو تمر و جلسة يكون جنسا انتهى . فانظر ما في العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي . اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة . وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى (تنبيه)

المعنى الاول اعم من المعنى الثانى واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فينه وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل . اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل واسد وقيام وقعود وتخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا فبقعية . تم



وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها . وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه . وقولنا على سبيل البديل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البديل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لادفعية بل دفعات على سبيل البديل كما في العضدى في بحث العام . ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتر فانه يطلق على الواحد والكثير . ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيائية للمواوى عبدالحكم في بحث البديل المقصود من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كل سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى . اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس ف قيل هو موضوع للماهية من حيث هي وقيل هو موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجح المحقق التفازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهني مجازا . وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادى وفيه بعد . ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادى والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه . وهذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اى فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كائى هو الماهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين . واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على الماهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عايتها من حيث هي فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة وصار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة . ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا . واما من يقول بوضعه للماهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس وعلمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افرقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة

اطول واصم اصغر ويزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشترك ضلعه الاطول مثل ثلاثة وجذر خمسة واربعة وجذر اثني عشر . والقسم الثاني وهو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر والاصم اطول والمشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية واربعين . والقسم الثالث وهو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين والمشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية . والقسم الرابع وهو ما كان منطق الاطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلاثة وجذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع . والقسم الخامس وهو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثثة وجذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس . والقسم السادس وهو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة وجذر ستة . اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل وجذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول وجذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني وجذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاغظم وجذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوى على منطق ومتوسط وجذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوى على المتوسطين . اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول واذا ضرب في عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل من ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول ومرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك وان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له والمشارك للشيء في حده ومرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس وطريق تحصيل الاقسام الستة وجذورها مذكورة فيها .

( اسم ان واخواتها ) عند النحاة هو المسند اليه من معموليها وانما قيل من معموليها لئلا يرد عليه ان الذي ابوه قائم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها وليس باسم لانه ليس من معموليها وعلى هذا القياس اسم كان واخواته واسم ما ولا المشبهتين بليس واسم عسى واخواته وغير ذلك هكذا في الوافي وحواشيه .

( اسم الجنس ) هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب تلي شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البديل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان اومشتقا ومنه اسماء العدد وهو اعم مطاقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل والنكرة لا تكون الا اسم جنس ومن وجه من المعرفة لصدمهما على الرجل



من حواشي العسدي وما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية \* ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من ميم بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصبح والغيبوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لاشئ آخر يقترب بالزمان كما في الفعل \* ثم المقصود بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول قد دخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقة مصدر قوقى \* او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحو صه \* او عن الظرف \* او الجار والمجرور نحو امامك زيد وعليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الازمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول \* وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجوامد كنم وبئس وعسى وكاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغياثية \* وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والا استقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل \*

(الاسم المتمكن) ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبنى الاصل اعنى الماضى والامر بغير اللام والحرف ويرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني \*

(الاسم التام) وهو الاسم الذى ينصب لتمامه اى لاستغنائه عن الاضافة وتمامه باربعة اشياء بالتوين والاضافة ونونى التثنية والجمع هكذا في الجرجاني \*

(الاسم المنسوب) وهو الاسم المالحق بآخره ياء مشددة مكسور ما قبلها علامة للنسبة اليه كما لحقت الناء علامة للتأنيث كالبصرى والهاشمى هكذا في الجرجاني \*

(ذو الاسمين) هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية \* والخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدهما والاخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب \* وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اى جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مبائنا له والمشاركة افضل من المباينة والمنطق من الاصم والمنطق الاطول من المنطق الاصغر \* فالقسم الاول هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول وهو كل خط مركب من منطق

لفظة من موضوعه وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعه وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لابد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذاة الافعال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهد به التأمل الصادق . واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره ولا بالعكس صح الحكم عليه وبه . فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم صح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل . قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المهمة وصار المجموع كشيء واحد فجازان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اتصالا فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اتصالا فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضى افرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجرى في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث . فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوم بها . قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والاخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد ووقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط زيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريئة ذكر زيد مقدما ويراود ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو الاستفادة



معنى الحرف الابه وان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعاق ولم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفوضية لنقصان فيها فرعها هذا باطل . اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي . واما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في تلك الدعوى خروجا عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعاق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء وذلك مشترك بين الحروف والاسماء اللازمة الاضافة والجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتعميم الدلالة وفي تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعه لمعنى الصاحب ويفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف اولئك كرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلافه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث . واما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه وبه الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه وبه وذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة واحوالها . وقيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل . وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اى بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا وان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مروا ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان وكذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا ولانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد وغيره من الاعراض حروفا لدلالاتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غير ها وان اريد به تعلقه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام وما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا وكل ذلك فاسد . وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر وان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار ومن في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا فقس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان . ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفوضية الا انهما يفترقان في ان الاسم يصلح لان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ماعدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفوضية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكيمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة التعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعاق الحرف فكما ان

فلك هناك حالتان . احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا  
 جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولاشك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها  
 ليست بحيث تقدر ببصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها . والثانية  
 ان تتوجه الى المرأة نفسها وتلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها وحينئذ تكون  
 الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها . فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات  
 واخرى آلة لابصار الغير . واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام الى زيدة اذلاشك  
 انك مدرك فهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد  
 والقيام وآلة تعرف حالهما فكأنها امرأة تشاهد بها مرتبطين احدهما بالآخر ولهذا  
 لا يمكنك ان تحكم عليهما او بها مادامت مدركة على هذا الوجه . وفي الثاني مدركة بالقصد  
 ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليهما وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل  
 بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات  
 المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية . اذا فهم  
 هذا فاعلم ان ابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لاحظ العقل قصدا وبالذات  
 كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه  
 اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء ولك بعد ملاحظته على هذا الوجه ان  
 تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال  
 وصلاحيه الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو والووفوق وتحت  
 واذا لاحظ العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة تعرف حالهما كان  
 معنى غير مستقل بنفسه ولا يصاح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار  
 مدلول لفظ من . وهذا معنى ما قبل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة  
 كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الا بالنسب اليه فالمدلول يذكّر متعلق  
 الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لاني العقل وهو الظاهر  
 ولا في الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع اعني ما هو آلة للملاحظة  
 طرفيه ولاشك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق . وما قيل الحرف  
 ما يوجد معناه في غيره وانه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه . فقد  
 اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا  
 بادراك متعلقه اذ هو آلة للملاحظة فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور ونقصان  
 في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالة على معناه الا فرادى ذكر متعلقه اذ لا  
 طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه  
 الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل



مجردا عن معنى الظرفية ايضا ويصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجروره او منصوبه  
 لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمرو اى وقت قيام زيد وقت قعود عمرو فاذا هنا  
 مبتدأ وخبر انتهى . فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه . واما المعنى الرابع فقد  
 ذكر فى تيسير القارى شرح صحيح البخارى فى باب الاحتكار خريدن غله است در ارزانى  
 تا فروخته شود در كرانى وحركة اسم است مراين فعل را . وايضا فى جامع الرموز  
 الشبهة اسم من الاشتباه . وفى الصراح شبهه پوشيدكى كار . اشتباه پوشيده شدن كار . ثم اقول  
 قال فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى فأتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة . الوقود  
 بفتح الواو اسم لما يوقد به النار وهو الحطب وبالضم مصدر بمعنى الاتهاب انتهى وهكذا  
 فى البيضاوى وهذا صريح فى ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذى لا يكون مصدرا سواء  
 كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لاختفاء فى عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل  
 بالمصدر فينتقض الحصر فى المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر . واما المعنى  
 الخامس فشائع وتحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلاثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او لا  
 الثانى الحرف والاول اما ان تدل بهيتها على احد الازمنة الثلاثة او لا الثانى الاسم والاول  
 الفعل فالاسم مادل على معنى فى نفسه غير . مقترن باحد الازمنة الثلاثة والفعل مادل على معنى  
 فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة والحرف مادل على معنى فى غيره . والضمير فى قولهم فى  
 نفسه فى كلا التعريفين . اما راجع الى ما والمعنى مادل على معنى كائن فى نفس مادل اى الكلمة  
 والمقصود بكون المعنى فى نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة اخرى اليها  
 لاستقلاله بالمفهومية . واما راجع الى المعنى وحينئذ يكون المقصود بكون المعنى فى نفسه استقلاله  
 بالمفهومية وعدم احتياجه فى الانفهام الى كلمة اخرى فرجع التوجيهين الى امر واحد وهو  
 استقلال الكلمة بالمفهومية اى بمفهومية المعنى منه وكذا الحال فى قولهم فى غيره فى تعريف  
 الحرف يعنى ان الضمير . اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن فى غير  
 مادل اى الكلمة لا فى نفسه وحاصله انه لا يدل بنفسه بل بانفهام كلمة اخرى اليها . واما الى  
 المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى فى غيره لا فى نفسه بمعنى انه غير تام فى نفسه اى لا يحصل  
 ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ اليه فرجع هذين التوجيهين الى امر واحد ايضا وهو ان  
 لا يستقل بالمفهومية . ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده وقد يكون تركيبيا  
 يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ وان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادى  
 ويشترك الاسم والفعل والحرف فى ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من  
 اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مسندا مثلاً فهو مشروط بذكر متعلقه بخلاف  
 الحرف فان معناه الافرادى ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق . وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة  
 الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت فى المرأة وشاهدت صورة فيها

اسماء لغوية . القسم الاول هي الذاتية كالاحد والواحد والفرد والصمد والعظم والحي والعزير والكبير والمتعال واشباه ذلك . القسم الثاني هي الصفاتية كالعاليم والقادر ولو كانت من الاسماء النفسية وكلعطى والحلاق ولو كانت من الافعالية انتهى . فائدة . اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسماء الاعلام الموضوعية فى اللغات اما النزاع فى الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انها اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولا وكذا الحال فى الافعال . وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موها لمالا يليق بكبريائه ولذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة وكذا لفظ الفقيه والعافل والفطن والطيب ونحو ذلك . وقد يقال لابد مع انفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف . وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمساكر والمهزى وغيرهما . اجيب بانه لا يكفي فى الاذن مجرد وقوعها فى الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا فى شرح المواقف وحواشيه . والاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير ويسمى ايضا بالزمام والحصة والبرج كذا فى بعض الرسائل . وعند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شئ ويقابله الكلمة والاداة ويجئ فى لفظ المفرد فى فصل الدال من باب الفاء . وعند النحاة يطلق على خمسة معان على ما فى المنتخب حيث قال اسم بالكسر والضم نشان وعلامت جيزى وباصطلاح نحوى اسم را بر پنج معنى اطلاق كنند . اول نام مقابل لقب وكنت باشد . دوم لفظى كه معنى صفى نداشته باشد وباين معنى مقابل صفة باشد . سيوم لفظى كه معنى ظرف نداشته باشد وباين معنى مقابل ظرف باشد . چهارم لفظى كه بمعنى حاصل مصدر باشد وآن را در برابر مصدر استعمال كنند . وپنجم كلمه كه بى انضمام كلمه ديكر بر معنى دلالت كند وبرىكى از زمان ماضى و حال واستقبال دلالت نكند وباين معنى مقابل فعل وحرف باشد انتهى . اما المعنى الاول فيجئ تحقيقه فى لفظ العلم . ويطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجئ هناك ايضا . واما المعنى الثانى فقد صرح به فى شرح الكافية فى باب منع الصرف فى بحث الالف والنون المزيدين . واما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك وايضا وقع فى الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ايذا نحو عند وسوى وبعضها يستعمل اسما وظرفا كالجملات الست انتهى . وفى العباب ويستعمل اذا اسما صرفا يحا



والمسمى ماوضع ذلك اللفظ بازائه فقول الاسم قديكون غيرالمسمى فان لفظ الجدار مغير  
لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان  
ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى  
قال فهذا ما عندى هذا كله خلاصة ما فى شرح المواقف والجلبي وما فى تعليقات جدى رحمة  
الله عليه عليه (التقسيم) اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون  
المسمى به ذات الشئ وحقيقته من حيث هى او من جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل  
الصادر عنه ثم انظر ايها يمكن فى حق الله تعالى فالما خوذ من الوصف الخارجى الداخلى  
فى مفهوم الاسم فجاز فى حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقة كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى  
العالى اوسليبا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق واما الماء خوذ من الجزء كالجسم  
للانسان فمحال لانتفاء التركيب فى ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه . اما المأخوذ  
من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن  
ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا  
لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه . وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته  
ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية  
ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم  
الاسم كما فى لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا فى شرح  
المواقف . وفى شرح القصيدة الفارضية فى علم النصوص الاسماء تنقسم باعتبار الذات  
والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفاتية كالعليم والافعالية كالخالق وتنحصر باعتبار  
الانس والهيبة عند مطالعتها فى الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار . والصفات تنقسم باعتبار  
استقلال الذات بها الى ذاتية وهى سبعة العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر  
والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهى ماعدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان  
حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح والقدوس ولذا قالوا نحن  
نسبح بحمدهم ونقدس لك وحظ الشيطان من اسم الجبار والمتكبر ولذلك عصى واستكبر  
واختص الانسان بالحظ من جميعها ولذلك اطاع تارة وعصى اخرى وقوله تعالى وعلم آدم  
الاسماء كلها اى ركب فى فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهى بتلك اللطائف للتحقق  
بكل الاسماء الجلالية والجمالية وعبر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت  
بيدى وكل ماسواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة العذاب . وعلامة  
المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه فى نفسه كالتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشئ  
كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحقيقه بهذا الاسم انتهى . وفى الانسان الكامل قال  
المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعنى الاسماء التى تفيد فى نفسها وصفا فهى عند النجاة

انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مملا يشتهى على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه فلذلك قال الاشعري . قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه . وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولاشك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعلم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لاهو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها . قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة . وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فتقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا . وقال بعضهم . من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات . ومنها ما هو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقته غير ذاته . ومنها ما ليس عينيا ولا غيرا كالعلم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها . وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله . ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابق وارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى . والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابق واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فرغم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التى لاعتنه ولا غيره هي التى يتمتع انفكاكها عن موصوفها . ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابق وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لاهو ولا غير باعتبار المدلول التضمنى . وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن . ولا يخفى عليك ان النزاع على قول اى نصر فى لفظ اسم م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اى القول الدال لاجمع فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك اى اسمه وقول لبيد اسم السلام عليكما . وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطريقها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص



فهي دليل الوجوب . وايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحريم والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الائتم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولاشك ان الائتم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالائتم لتارك السنة المؤكدة اخف من الائتم لتارك الواجب . وايضا فيه في اواخر باب ما يفسد الصلوة ويكره فيها والحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب واذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه واذا كان الشيء مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا . وفي الدر المختار في باب الاذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الائتم . وايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف وقالوا الاساءة ادون من البكراهة وترك الادب والمستحب لا يوجب اساءة ولا عتبا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل . وايضا فيه في كتاب الحظر والاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض ويثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت ويأثم بارتكابه كإيائهم بترك الواجب ومثله السنة المؤكدة . وفي العالم كيرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا وان رآها حقا فالصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك . وفي الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا يتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى .

### فصل الواو

( الاسم ) بالكسر والضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء كما في قوله وعلم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وحاصله انه يطلق لغة على مقابل الماهل كما صرح به في باب منع الصرف . وفي شرح المقاصد . الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى وهو يعم جميع انواع الكلمة . والمسما هو المعنى الذى وضع الاسم بازائه . والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمي زيدا ولم يسم عمرا ولا خفء في تغاير الامور الثلاثة انتهى . وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات والصفة معا كالرحمن والرحيم والله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى . ودركشف اللغات آورده اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سالكان اسم نه لفظى است كه دلالت كند برشئ بالوضع بله اسم ذات مسماى است باعتبار صفت وصفته يا وجوديه است چون عايم وقدير ويا عدميه چون قدوس وسلام . بيت . عارفانى كه علم مادانند . صفت وذات اسم را خوانند . انتهى . اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س

تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الا كثرون انها لا تقتضى الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المقصود في عرف الشريعة طريقة الدين اما للرسول بقوله اوفعله او للصحابة . وعند الشافعى مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضى الله عنهم لما روى عن الشافعى انه قال ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين وماروى عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس . وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام . والسنة المطلقة على نوعين . سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالاذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار . والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهى ندب وتطوع . وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما فى البحر الرائق . وسنة عادة كالنيامن فى الترجل والتنعيل . والسنى منسوب الى السنة انتهى من الكليات . وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وعابهم اجمعين فى المشكوة وتيسير الوصول فى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة من يعش منكم بعدى فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ واياكم ومحدثات الامور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجه احمد وابو داود والترمذى وابن ماجة . وايضا فى المشكوة والتيسير فى الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضى الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحى لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا واعمقها علما واقبلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين . وشيخ عبدالحق دهلوى در شرح اين حديث فرموده اندكه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگى وعلو شان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم درحق وى فرموده رضى لامتى مارضى به ابن ام عبد ومبرام با آن ابن مسعود است اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاى سخن ديكر است انتهى . وايضا فى تيسير الوصول فى الباب السادس فى حد الحرج وعن على رضى الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة اخرجه مسلم وابو داود . فى البحر الرائق فى بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واطب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لامع الترك فهى دليل السنة المؤكدة . وان كانت مع الترك احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله .



ايضا . وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراوح عند اصحاب الشافعي نفل لاسنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبنى على ان يراد بالفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا ولكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلازم على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لاعلى وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اى واطب عليه الناس انتهى . وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمن والاكل باليمن وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك انتهى . وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر في كتب الفروع والاصول وصرح في التوضيح بخلافه . وفي بعض الحواشى المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع . واجب وهو الذى يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا . سنة وهو الذى يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا . ومستحب وهو الذى يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا اولا انتهى ويؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضى الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه وعدم تركه احيانا انتهى فلم من هذا ان سنن الزوائد والمستحبات واحدة . وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام . [ وفي كليات ابى البقاء السنة بالضم والتشديد . لغة الطريقة مطابقة ولو غير مرضية . وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب . والمقصود بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابه رضى الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار . وعرفا بالاخلاف هي ما واطب عليه مقتدى نيا كان او وليا . وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقرير . والحديث لا يتناول الا القول . والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام . والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقة من الاحتمال ما لا يطرقة الفعل ولذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل . ومطلق السنة قال بعضهم

وتسمى سنة مؤكدة ايضا كالاذان والجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوة العشاء والاى وان لم تتعلق بتركها كراحة واساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فتارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب . فبالتيقيد بالمسلوكة فى الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز فى مسائل الوضوء . وقال محمد رح فى بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفى بعضها انه يأثم وفى بعضها يجب القضاء وهى سنة المفجرو لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا فى كشف البردوى . والسنن المطلقة هى السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احد الروايتين والوتر عندها وصلوة الكسوف والحسوف والاستسقاء عندها كذا فى الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله فى حاشية الهداية فى باب الامامة فى بيان مسألة امامة الصبي . وفى كشف البردوى لاختلاف فى ان السنة هى الطريقة المسلوكة فى الدين واما الخلاف فى ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعى وجمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخى من الحنفية وابى بكر الصيرافى من اصحاب الشافعى لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل . وذهب القاضى الامام ابو زيد وفخر الاسلام اى المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف فى قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجاج الفريقين لا نطول الكتاب بذكرها . قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الانباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفريضة والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب . وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد فى الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع حقوق اثم يسير . وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه فى حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل فى اعضاء الوضوء والترتيب فى الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر . واما التراويح فسنة الصحابة فانهم واطبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة . وهذا عندنا معاشر الحنفية . واصحاب الشافعى يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم . واما الفعل الذى واطب عليه الصحابة فليس بسنة . وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة



في هذا السن البرودة والرطوبة الغريزية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونجه •

(السنون) بالفتح واحد السنوات وهي الادوية اليا بسنة المسحوقة التي يدللك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر •

(المسن) بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومؤنه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في بحر الرموز في كتاب الزكوة •

(السنة) باضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت اوسئنة قال عايه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الا علم بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويح والعصدي • ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روى عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح والمقصود بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعمله النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة • ومنها النفل وهو ما يشاء المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البر جندی في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة و في الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجاي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تبين النفل • واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المقصود ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين • حضرت شيخ عبدالحق در ترجمة مشكوة در باب سواك نوشته اند كذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است وآنكه آراسنت كویند بمعنى طريقة مسلوكة در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه اصحابه كذلك كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة واساءة فهي سنة الهدى

الحكماء هو من انواع الحركة الكمية وفسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول والعرض والعمق اولا بل في بعض الاقطار كالعرض والعمق وسواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محالها او لم تكن على ماهو التحقيق . فبقيد الازد ياد خرج الذبول والهزال والتكاثف الحقيقي ورفع الورم والانقاص الصناعي لانها انتقاص . وبقيد الزائدة خرج النمو . وبقيد ما ينضم اليها خرج التداخل والازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين . ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير والا فنقول انه لا يكون الاعلى نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التداخل ويحيى ايضا في لفظ النمو .

( السمنية ) يضم السين وفتح الميم المنسوب الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق للعالم سوى الحس ويحيى في لفظ النظر .

( السن ) بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر . وفي المنتخب سن بالكسر دندان وسأل ومقدار عمر . وتحقيق سأل در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد . ولبعض السنين عند اطباء اسم على حدة . فنه سن النمو ويسمى سن الحدائة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالزيادة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به ليكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن . ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقد سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد والانقاص وانما سمي بسن الشباب ليكون الحرارة فيه مشتعلة شابة اى قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلاثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والا قالم وتغلب الحرارة واليبوسة في هذا السن . ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة في هذا السن . ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب



الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الاين مثلاً هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقاً فالسكون يقابل المطلق لانه غدمه واما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عددها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى • وفي شرح النجويد السكون مقابل للحركة قيقع في المقولات الاربع اما في الاين فعنى به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الازواج بان يكون مستقراً في المكان الواحد واما في الثلث الباقية فعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودى مضاد للحركة عنه واليه فهو يضادها معا تضاداً مشهوراً فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلاً عن ان يستقرا فيه زماناً انتهى • وقال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولا يتصوران في السكون • ودر لطائف اللغات ميكويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

(المسكين) من السكون فكأنه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوى فيه المذكر والمؤنث • وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له • ويجئ في فصل الرء من باب الفاء • وفي الوقاية الفقير هو من له ادنى شئ والمسكين من لا شئ له •

(التسكين) كالتصريف در لغت آرام دادنست • ودر اصطلاح اهل رمل بمعنى جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص وتسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز كويند وآن بدین ترتيب لحیان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمزه بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقي الخلد عتبة الداخل اجتماع طريق • وجنانچه تسكين عدد وتسكين روز وهفته وماء وسال كه تفصيلش در كتب رمل مذکور است •

(السكينة) ما يجده القلب من الطمانينة عند تنزل الغيب وهي نور في القلب يسكن الى شاهده ويطمئن وهي مبادئ عين اليقين كذا في تعريقات الجرجاني •

(السمن) بكسر السين وفتح الميم في اللغة بمعنى فر به شذن • والسمن نعت منه • قالت

لان ذلك اى عدم امكان الابتداء ر بما يختص باغة العرب ويجوز فى لغة اخرى كما فى اللغة  
الخوارزمية مثلا فانا نرى فى الخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع  
الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض . وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت  
مدغم فى مثله قبله مصوت نحر ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير  
مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط كزيد وعمر و  
بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال  
فى الفارسية كارد وكوشت . ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلسة خفية جدا لا يحس  
بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر . واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت  
بعده مصوت فلا نزاع فى امتناع ذلك هكذا فى شرح المواقيت فى بحث المسموعات .  
وثانيهما ماهو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودى . مضاد للحركة  
وفسر بالحصول فى المكان مطلقا . وقيل هو الحصول فى المكان اكثر من زمان واحد .  
وبعارة اخرى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز فهو من مقولة الاين  
ويجئ فى لفظ الكون فى فصل النون من باب الكاف . وقالت الحكماء السكون عدم الحركة  
عما من شأنه ان يتحرك وبهذا التقييد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها  
لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة . واورد عليه .  
انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك  
فى حال حيوته . وانه يلزم ان يكون الجسم فى آن الحدوث ساكنا بمثل ما مر . وانه يلزم  
ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه  
لكونه محدد للجهات . واجيب بان المقصود ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته فى وقت عدم  
حركته والانسان المعدوم والجسم فى آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة فى هذا الوقت  
وان كانت من شأنهما الحركة فى وقت ما وانك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان  
لم تكن بالنظر الى الغير وهو كونه محدد للجهات . وقال السيد السند فى حاشية شرح حكمة  
العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان  
هناك امران احدهما الحصول فى ذلك المكان المعين وثانيهما عدم حركته عنه والامر  
الاول ثبوتى من مقولة الاين بالاتفاق والثانى عدمى بالاتفاق . والمتكلمون اطلقوا لفظ  
السكون على الاول والحكماء على الثانى فالنزاع لفظى انتهى . ثم الحركة كما تقع فى المقولات  
الاربعة كذلك السكون لانه يقابلها والمشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه والحق  
انه تقابله الحركة الى المكان ايضا . قال السيد السند فى حاشية شرح حكمة العين وتحقيقه  
ما فى شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة ولا عدم اية حركة كانت  
والا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على



المستديرة وهى جسم تعليمى احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير واصل بينهما بحيث لو ادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه فى كل الدورة . وقولهم على محيطيهما متعلق بادير \* وقولهم لماسه جواب لو اى ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل وهو احتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك \* وما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطى دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح وادارة ذلك الخط عليهما اى على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم \* ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متساوية الثخن وقطر قاعدة تجويفها الذى هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها اى من ثخن تجويفها فتسمى بالذرقية \* والدائرتان قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزى الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها . فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذى اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فثائلة وهى جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذى اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول \* ومنها الاسطوانة المضلعة وهى جسم تعليمى احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الاخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضامعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتهما السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التى هى ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فثائلة . ومنها الاسطوانة التى تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى \* ومنها الاسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاده من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم فى ان اطلاقها على تلك المعانى بالاشتراك اللفظى او المعنوى كالحكم فى المحروط على مامر .

(السكون) بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين \* احدها ماهو من صفات الحروف يقال الحرف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيه لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيه مصوت من المصوتات . وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيه شئ من تلك المصوتات \* ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا فى جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون

وسهمها نزد ایشان بسیار اند مثل سهم السعادت که آرا سهم القمر نیز گویند وسهم الغیب وسهم الايام وسهم غلامان وکنیز کان وعلی هذا القياس . پس سهم السعادت . در روز از شمس گیرند تا درجه قمر ودرجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع راسی کان طرح کنند و آنچه بر آید درجه مکان سهم السعادت است . و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند . مثاله طالع حمل دهم درجه است و شمس در اسد بیستم درجه و قمر در میزان پانزده درجه است تا برج میزان چهل درجه می شود و پانزده درجه قمر قطع کرده افزودیم شد پنجاه و پنج درجه و درجه طالع هم افزودیم شد شصت و پنج درجه و سی درجه بحمل دادیم و سی بشور باقی که پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجه جوزا باشد . و اما سهم الغیب بروز از قمر گیرند و بشب از شمس و درجه طالع بیفزایند و از طالع سی کان افکنند بطور سابق و آنچه بر آید موضع سهم غیب بود . و سهم ایام از درجه شمس بروز تا درجه زحل و در شب بر عکس . و سهم غلامان و کنیز کان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهره . و تزویج زنان از زهره تا بشمس و باقی سهمها هم برین قیاس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بیت دوم بگیرند و درجه طالع افزایند . اما سهم زحل بروز از درجه زحل گیرند تا درجه سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گیرند تا درجه زحل و درجه طالع بر آن افزایند . اما سهم مشتری را بروز از سهم غیب تا مشتری و بشب بر عکس . اما سهم مریخ بروز از مریخ گیرند تا سهم سعادت و بشب بر عکس . اما سهم زهره بروز از سهم سعادت گیرند تا زهره و بشب بخلاف این . و اما سهم عطارد بروز از سهم غیب تا عطارد و بشب بر خلاف این کذا فی بعض کتب النجوم .

(التسهم) کالتصريف هو عند بعض اهل البدیع اسم الارصاد وقد سبق فی فصل الدال من باب الرء .

### فصل النون

(السحنة) بفتح السين والحاء المهملة وقد تسكن فی اللغة الهيئة وفي اصطلاح الاطباء هي حال الجسد فی السمن والهزال والسخافة والتلزز والاعتدال کذا فی شرح القانونچه فی بیان الامور الطبیعیة .

(الاسطوانة) بضم الهمزة فی اللغة ستون وهي افعواله مثل اقحوانه ونونه اصلیه لانه يقال اسباطین مسطنة کذا فی الصراح [١] . وعند المهندسين یطاق علی معان . منها الاسطوانة

[١] وكان الاخفش یقول هو فعلوانة وهذا یوجب ان تكون الواو زائدة والی جنبها زائدتان الالف والنون وهذا لا یکاد یکون . وقال قوم هو افعلانة فالتون زائدة والواو اصلیه . ولو کان كذلك لما جمع علی اساطین لانه لیس فی الکلام افاعین کذا فی الصحاح ( لمصححه )



الى درجة الفسق فحوزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل وكفروا عثمان رضى الله عنه وطلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم كذا فى الجرجاني . وقد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(المسام) . بفتح الميم الاولى وتشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما فى المغرب والصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم وجعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحف . فهى جمع الواحد المقدر او المحقق من السهم بالضم وهو الثقب مثل محاسن وحسن كذا فى جامع الرموز فى كتاب الصوم ويجئ ايضا فى بيان الصفحة الماساء فى فصل الحاء من باب الصاد المهملتين .

(المساومة) . شرعا هى بيع شئ من غير اعتبار ثمنه الاول اى الثمن الذى اشترى به البائع وقد سبق فى لفظ البيع . وفى جامع الرموز هى عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن وقال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اى بها كردن ومن البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما فى المغرب .

(السائمة) . تطلق على الراعية عادة من الابل والبقر والغنم والحيل يقال سامت الماشية اى رعت فهى سائمة فلا يجب فى الحجير والبقول لانهما غير سائمتين عادة وفى الشرع اعتبر الرعى فى اكثر السنة ولذا فسرت بالمكتفية بالرعى فى اكثر الحبول كذا فى جامع الرموز والبر جندى .

(السهم) . بالفتح وسكون الهاء فى اللغة بمعنى تير والسهم الجمع . وبهره . السهمان بالضم الجماعة [١] . وعند اهل الجفر هو الباب ويسمى بالبيت ايضا وقد سبق . وقد يطلق على مقام الشمس فى البرج ثاين يوما كما فى بعض الرسائل . وعند المهندسين يطلق . على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة وعلى الجيب المعكوس وهو القطر الواقع بين طرف القوس وبين طرف جيب تلك القوس وهذا هو المقصود بسهم القوس فى الاعمال النجومية صرح بذلك فى الزيج الايلخاني وبؤيده ما قال عبد العلى البر جندى فى حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فنههم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس وهو المشهور عند اهل العمل . ومنهم من يعتبره سهما للقوس تمامها وهذا انصب باسمه . وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة . وخط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا فى شرح خلاصة الحساب . وسهم نرد متجمين عبارت است از بخشى معين از فلك البروج .

[١] مأخوذ من الصحاح حيث قال السهم واحد السهام . والسهم . ايضا . النصيب والجمع السهمان لكن فى المصباح السهم النصيب والجمع السهم وسهام وسهمان بالضم (لصححة)

وهو الظاهر . وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان . فالاسلام يطلق على ثلثة معان والايان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة . واذا تقرر ذلك . فحيث ورد ما يدل على تغيرها كما في قوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية وكفى بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي والاسلام عبارة عن طاعة وانقياد ظاهر كما صرح بذلك في شروح صحيح البخارى . فصحح ما قاله ابن عباس وغيره في تفسير هذه الآية اهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا ويدل عليه قوله تعالى وان تطيعوا الله ورسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم وحينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصة . ومما يصرح به قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . وفيه قولان لاهل السنة احدى هذا والثاني لا ينفى عنه اسم الايمان من اصله ولا يطلق عليه مؤمن لايامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينفى بانتفاء ركن من اركانه ولا بانتفاء جميعها ما عدا الشهادتين وكأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان . وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما ومن ههنا قال كثر من انهما على وزان الفقير والمسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر ودل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده وان قرن بينهما تغيرا كما في خبر احمد الاسلام علانية والايمان في القلب . وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة ومنه . وما كان الله ليضيع ايمانكم . واتفقوا على ان المقصود به هذا الصلاة ومنه حديث وفد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكاة وان تؤدوا خمسا من المغنم . ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان والاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق والانقياد . فتأمل ذلك حق التأمل لتدفع به عنك الشكوك الواردة ههنا . ومما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روى الايمان اعتقاد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجير في شرح الاربعين للنووى في شرح الحديث الثانى .

(السلام) تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني .

(السليمانية) فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير قالوا ابو بكر وعمر رضى الله عنهما امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي رضى الله عنه لكنه خطأ لم ينته



العروض يطلق على البحر الذى لا زخاف فيه وقد سبق فى فصل الرأى من باب الباء الموحدة •

(التسليم) كالتصريف هو فى علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يسلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من آله اذا لهب كل آله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض • المعنى ليس مع الله من آله ولو سلم ان معه سبحانه الهالزم من ذلك التسليم ذهاب كل آله من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض فلا يتم فى العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله والواقع خلاف ذلك ففرض الهن فصادعا محال لما يلزم منه المحال كذا فى الاتقان فى نوع جدل القرآن • وفى الجرجانى التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير فى الظاهر والباطن •

(المسلمات) هى قسم من المقدمات الظنية وهى قضايا تسلم عن الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة فى حلى البالغة بقوله عليه السلام فى الحلى زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم بحجته فنقول قد ثبت ذلك فى اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلما كذا فى شرح الشمسية •

(السلامة) فى علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا فى الجرجانى •

(الاسلام) هو لغة الطاعة والانقياد ويطاق فى الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبى صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا آله الا الله وان محمداً رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت • وحاصل ذلك ان الاسلام شرعاهو الاعمال الظاهرة من التلطف بكلمتى الشهادة والاتيان بالواجبات والانتهاى عن المنهيات وعلى هذا المعنى هو يفاير الايمان وينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع ابقاء الباطن بدون الاعمال • وقد يطلق على الاعمال المشروعة • ومنه • قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام • وخبر احمد اى الاسلام افضل قال الايمان • وخبر ابن ماجه قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا آله الا الله وتشهد ان محمداً رسول الله وتؤمن بالاقدار كلهاخيرها وشرها حلوها ومرها • وعلى هذا هو يفاير الايمان ولا ينفك عنه اى عن الايمان لاشتراطه لصحتها وهى لا تشترط لصحتها خلافا للمعتزلة • واما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوى الذى قد يستعمله به اهل الشرع ايضا فينبه وبين الايمان تلازم فى المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه

كله كذلك قال اهل البديع واذاقوى الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه ومن ذلك ما وقع في اقرآن موزونا . فنه . من البحر الطويل . فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ومن المديد . واصنع الفلك باعيننا . ومن البسيط . فاصبحوا لا يرى الامساكنهم . ومن الوافر . ويخزهم وينصرمك عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين . ومن الكامل . والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم . ومن الهزج . فالقوه على وجه ابى يأت بصيرا . ومن الرجز . داية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا . ومن الرمل . وجفان كالجواب وقدور واسيات . ومن السريع . او كالذى مر على قرية . ومن المنسرح . انا خلقنا الانسان من نطفة . ومن الخفيف . لا يكادون يفقهون حديثا . ومن المضارع . يوم التناد يوم تولون مدبرين . ومن المقتضب . في قلوبهم مرض . ومن المجث . نبئ عبادى انى انا الغفور الرحيم . ومن المتقارب . واملى لهم ان كيدى متين كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن .

( السقيم ) في الحديث خلاف الصحيح منه وعمل الراوى بخلاف ما رواه يدل على سقمه كذا في الجرجاني .

( السلم ) بفتح السين واللام في اللغة التقدم ويسمى بالسلف ايضا . وفي شرح المنهاج السلم والسلف بمعنى واحد والسلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفي الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا وللمشتري في الثمن آجلا . سمى به لما فيه من وجوب تقدم الثمن . وركنه الايجاب والقبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كرخطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم ومسلما ايضا والبائع يسمى المسلم اليه والمبيع يسمى المسلم فيه والثمن يسمى رأس المال هكذا في البر جندى وجامع الرموز . اقول ولا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابى حنيفة ومالك واحمد حيث يشترطون تأجيل الثمن ولا يجوزون السلم الحال . اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما في فتح القدير .

( السالم ) عند الصرفين مرادف الصحيح وهو اللفظ الذى ليس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة ولا همزة ولا تضعيف هذا هو المشهور . وبعضهم فرق بين السالم والصحيح وقال السالم مامر والصحيح مالمس في مقابلة الفاء والعين واللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كل كذا في بعض شروح المراح . ويطلق ايضا على قسم من الجمع ويسمى صحيحا ايضا كما مر . وعند النحويين مالمس في آخره حرف علة سواء كان في غيره اولا وسواء كان اصلا او زائدا فيكون نصر سالما عند الطائفتين ورمى غير سالم عندهما وباع غير سالم عند الصرفين وسالما عند النحويين واسلنقى سالما عند الصرفين وغير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني . وعند الاطباء هو الصحيح كما يحى . وعند اهل



ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني ياقلب انى • اذا ماتت من ليلى  
تتوب • فها انا تائب من حب ليلى • فمالك كلما ذكرت تذوب • كذا فى كليسات ابى البقاء •  
وايضا قوله • شعر • اليك اتوب يا رجن مما • جنوت وان تكاثرت الذنوب • واما عن هوى  
ليل وشوقى • زيارتها فانى لا اتوب •

(الاسهال) كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المي المستقيم ازيد  
من المقدار الطبيعى وسببه الوصل فى اى عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال  
المعوى والمعدى والكبدى والمرارى والطحالى والدماغى والبدنى والماسارىق وكذلك  
ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالمعوى والصفراوى ونحوهما واذا كان مجيئه موقتا  
يسمى بالدورى والفرق بينها مكتوب فى المطولات كذا فى حدود الامراض فهو من اقسام  
الاستفراغ • وفى بجر الجواهر الاسهال المعوى قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه  
بغير سحج يخص باسم الزلقى فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوى انما يتبادر منه الى فهم  
الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

(السيالان) عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة ومتواصلة فى الحس  
او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيالان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل  
السيال مع كونه يابس بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون  
السيالان فى الماء الراكد فى اثناء اوبركة فينهما عموم من وجه • وفى الماخض السيالان عبارة  
عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها بعضها حتى  
لوجود ذلك فى التراب والرمل كان سيالا • وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيالا  
لكونه متصلا فى الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر فى لسان القوم الا ان سيالانه  
قسرى على ما نص عليه الشيخ • ثم السيالان من انواع الكيفيات الملموسة فما هيته بدئية  
وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاده من شرح المواقف وشرح حكمة العين •

(السائل) اسم فاعل اما من السؤال وحينئذ هو مهموز العين وقد عرفت معناه  
فى اول الفصل واما من السيالان وحينئذ هو اجوف يأتى وقد عرفت ايضا قيل هذا •  
ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزاؤه الى اسفل عند فعل الحرارة  
الغريزية فيه كالناعات كلها كذا فى الاقسرائى •

### فصل الميم

(الانسجام) بالجم لفة جريان الماء • وعند البلغاء هو ان يكون الكلام حلوه من العقادة  
منحدرا كتحد الماء المنسجم ويكاد بسهولة تركيبه وعدوبة الفاظه ان يسيل رقة والقرآن

وتقريره لوتسلست العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلوية والنالى باطل فكذا المقدم . اما بيان الملازمة فهو ان احاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها علوية بالنسبة الى ما تحته ومعلوية بالنسبة الى ما فوقه . فيتكافى عدد هما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد . ومنها ما يسمى البرهان العرشى وتقريره ان يقال لوتربت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكل واحد من الذى بعده متناهيلا لانه محصور بين حاصرين فيكون اسكل متناهيلا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء وكل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب .

(الاسماعيلية) وهم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق ومن مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني .

(السهل) بالفتح وسكون الهاء درلغت بمعنى نرم وآسان است . ودر اصطلاح بالغاء . سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد وآن ربط دشوار بود سامع را وچون نظر در الفاظ كند سهل پندارد وداند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت وچون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه را جمع كرده است آنكه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله . بيت . هـ شيار درون رفت برون آمد مست . برخاست سـتـبـشادى غم داد نشست . وسهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام وسياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند گفت بسبب سلاست وجزالت وكنجانيدن معانى بسيار در اندك الفاظ وصرف الفاظ سخنان مصطلح واطـائف وامثال نه رعايت لفظ بتكلف ونه رعايت معنى بتكلف كذا في جامع الصنائع .

(التسهيل) كالتصريف عند الصرفيين والقراء وهو ان تقرأ الهمزة بين نفسها وبين حرف حركتها اى تقرأ الهمزة بين الهمزة والواو ان كانت الهمزة مضمومة وبينها وبين الالف ان كانت مفتوحة وبينها وبين الياء ان كانت مكسورة ويقال له ايضا بين بين . وقيل بين بين على ضربين احدهما مامر والثاني ان تقرأ الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضى شرح الشافية . وفي چار پردى همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة وعندنا متحركة ضعيفة ينحى بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام .

(السهولة) هي في البدع خلو اللفظ من التكليف والتعقيد والتعسف في السبك



وهما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع . وكذا ما ظنوا من ان في ربط الحادث بالقديم لا بد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث وينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازالة الامكان لا تستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث ولا يلزم التخلف لامتناع وجوده في الازل . لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب وانما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم والتأخر الزمانيين بين الاحاد المتعاقبة ولو بالفرض . لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع ولا شك انها بهذه الحثية لا يلحقها التقدم والتأخر الزمانيين . فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج اى لا يرسمه الذي هو الآن السيل فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم والتأخر . قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيًا محدودا محدود لجران التطبيق فيه فاما ان يتمتع التجاوز عن ذلك الحد منقطعاً عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيًا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب ولا يجري التطبيق فيه تقدير جدا . فثبت ان كل ماضيه الوجود يجري فيه التطبيق وما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكونه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنتهي فنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوى ميرزا زاهد في مرصد العلة والمعلول في الموقف الثاني . وقد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدى على البيضاوى في تفسير قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ( تنبيه ) الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها وكذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل واما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عند المتكلمين . وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذلا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور والتصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن اعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد انبئات العلوم الضرورية . اعلم ان لابطال التسلسل طرقا اخر . منها ما مر في لفظ البرهان . ومنها ما يسمى ببرهان التضائيف

في الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الذهن . وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذلا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلة لادفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل . واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جيلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها . وحاصل التخييص ان التطبيق التفصيلي ممتنع في الامور الغير المنتهية مطاقا فلا يجري البرهان في شيء من الصور فالمقصود التطبيق الاجمالي وهو اما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها . واما المتكلمون فيقولون بجران التطبيق في الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبعي كالعمال والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق . وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المنتهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم والعدم اللاحق غيوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان . وما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تأخر اما رضاء او طبعيا وهما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفيهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع والمتقدم والمتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية والمعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي وهما لا يجتمعان في زمان واحد . وتحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم والتأخر بمعنى منشأ النزاع



وتلك الصفة اما . في الرواية وهو على ضربين \* قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان  
 الخ وهو قسمان . الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم ومنه مسلسل اني احبك  
 في حديث اللهم اعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك \* والثاني ما انقطع في آخره .  
 وقلي كحديث التشبيك باليد والعدبها والمصافحة واشباهها . واما في الرواية كالمسلسل  
 باتفاق اسماء الرواة واسماء آبائهم او كناهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلد انهم  
 كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوى اوصافهم كالفقهاء في المتبائن بالخيار . وافضله مادل  
 على اتصال السماع ومن فضله زيادة الضبط انتهى . وعند الحكماء عبارة عن ترتب امور  
 غير متناهية مجتمعة في الوجود والترتيب سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك  
 المولوى عبد الحكيم في حاشيه شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور والتصديق  
 بجميع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء . واما التسلسل مطلقا  
 فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين . واما التسلسل المستحيل  
 عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود . وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء  
 مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود والترتيب بينها اما وضعيا او طبعيا  
 وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه  
 التسلسل ويؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون  
 اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون والاى هو التسلسل في الحوادث والثاني اما  
 ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي وهو كالتسلسل في العاقل والمعلولات ونحوها  
 من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا . او وضعي وهو التسلسل في النفوس البشرية  
 والاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول والرابع عندا الحكماء انتهى . وتأخير  
 ما قال الحكماء هو انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا  
 جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا  
 وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة ونقريه ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة  
 الموجودة معا لامكن ان تفرض هناك جملة من مبدء احديهما الواحد ومبدء الاخرى  
 ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدء احديهما على مبدء الاخرى فالاول من احديهما بازاء  
 الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالها ظاهرة  
 وان لم تكن مثلها . وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التساه لا يكون بازائه جزء  
 من الناقصة وعند هذا الجزء تقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لاتريد عليها الابتداء  
 والزائد على المتناهي بمتناه فليزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى  
 ببرهان التطبيق . واما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما  
 بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا وليس

كتاب الاقرار ونحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه . وذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الاخر واقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز والبر جندی في كتاب القضاء .

( السفلية ) بالكسر وهى الزهرة وعطارده وقد يسمى الزهرة وعطارده والقمر بالسفلية وتجيء في لفظ الكوكب .

( العلم الاسفل ) هو الحكمة الطبيعية وقد سبق في المقدمة .

( السل ) بالكسر وتشديد اللام فى اللغة الهزال . وفى الطب قرحة فى الرئة [١] واتما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن . ولما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشى ان السل هو قرحة الرئة مع الدق وعده من الامراض المركبة كذا قال النفيس . وقال القرشى فى شرح افصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية ولقرحة الرئة . وسئل العين هو ضمور الحدقة كذا فى بحر الجواهر . وفى الاقسرائى وما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او اربعة غير ما عليه اكثر الاطباء .

( التسلسل ) فى اللغة بمعنى ييوسه شدن وروان شدن آب دركلواست كما فى المنتخب . وعند المحدثين عبارة عن توارده رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة وصفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا وفعلا معا او كانت للاسناد فى صبغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها . وصبغ الاداء سمعت وحدثنى واخبرنى وقرأت عليه وقرئ عليه وانا اسمع ونحوها وهذا ما عليه الاكثر . وقال الحاكم ومن انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال وان اختلفت فقال بعضهم سمعت وبعضهم اخبرنا وبعضهم انبأنا . وانواع التسلسل كثيرة خيرها ما فيه دلالة على الاتصال وعدم التدليس . والحديث الذى توارده رجال اسناد واحد فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مساسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد . وقد يقع التسلسل فى معظم الاسناد اى اكثره . فمثال التسلسل القولى قول الراوى سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلانا قال حدثنا فلان الخ . ومثال الفعلى قوله دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا ثمرا الخ . ومثال القولى والفعلى معا قوله حدثنى فلان وهو آخذ باحيته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره قال حدثنى فلان وهو آخذ باحيته قال آمنت بالقدر خيره وشره وحلوه ومره الخ هكذا فى شرح النخبة وشرحه . وفى خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة .

[١] وفى كتب الطب انه من امراض الشباب لكثرة الدم فيها وهو قروح تحدث فى الرئة ( لمصححه )



الوجود الظاهر في صورها وظهوره باحكامها وبروزه في صور الخلق الجديد على الآت باضافة وجوده اليها وتعينه بها مع بقائها على العدم الاصلى اذ لولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة والتعين بها لما ظهرت قط وهذا امر كشفى ذوقى ينبو عنه الفهم ويأباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( المسائل ) هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة \* الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية \* والثاني المبادئ وهي حدود الموضوعات واجزائها واعراضها ومقدمات بدئية او نظرية \* والثالث المسائل هكذا في التهذيب والقطبي وغيرهما .

( السبل ) بفتح السين والباء الموحدة رك [١] سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح وقال الشيخ هو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة والقرنية من انتساج شئ فيما بينهما كالدخان . قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره والحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين \* وفيه نظرو الحق ما قاله الشيخ كاحققة نفيس الملة والدين في شرح الاسباب والعلامات كذا في بحر الجواهر .

( السبيل ) هو الطريق والسبل بضمين الجمع \* وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم \* وابن السبيل يسر راه يعنى راه رونده وآينده وهذه اضافة لامية كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة \* وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله وان عم كل طاعة الا انه خص بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات ولذا قال ابو يوسف رح المقصود بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة \* وعن محمد رح ان المقصود منقطع الحجاج \* وقيل حملة القرآن \* وقيل طلبة العلم .

( الاسجال ) بالجيم في علم الجسد هو الايتان بالفاظ ينسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالايتان والادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن .

( السجل ) بكسر تين وتشديد اللام والضم ثمان مع التشديد والفتح مع السكون والكسر معه لغات فيه كما في الكشف وهذا لغة اصلية وقيل معرب في الاصل الصك وهو اى الصك

وبهذا الاعتبار يقال سمك المتارة وقد سبق في لفظ التخن في فصل النون من باب الناء المتانة .

### فصل اللام

(السؤال) بالضم وفتح الهمزة بمعنى خواستن ومسئلة كذلك كما في الصراح وفي كنز اللغات سؤال درخواسدن وپرسیدن ومسئلة درخواستن . وفي مجموعة اللغات مسئلة پرسیدن . وفي شرح الطوائع السؤال الدعاء وهو الطلب مع الخضوع وقد سبق في فصل الواو من باب الدال المهملة . والسؤال عند اهل النظر هو الا عراض والسائل هو المعترض كما يفهم من العضدي وغيره . وفي الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادعاه المدعي بلا نصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط وقد يطلق على ما هو اعم وهو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او ناقضا او معارضا .

(سؤال التركيب) عند الاصوليين هو بيان ان في حكم الاصل قياسا مركبا وقد تقرر ان من شرط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب .

(سؤال الحضرتين) هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهيّة الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان . وعن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء وامداد النفس على الاتصال اجابة سؤالا لهما ابداءا كذا في الجرجاني .

(سؤال التعدية) عندهم هو بيان وصف في الاصل عدى الى فرع مختلف فيه وقال الآمدى هو ان يعين المعترض في الاصل معنى ويعارض به ثم يقول للمستدل ما عقلت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عقلت به تعدى الى فرع مختلف فيه وليس احدها اولى من الآخر وذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل وما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة فكذا في العضدي وحاشيته للتفتازاني .

(سؤال وجواب) اسم مراجعت است چنانکه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت .

(المسئلة) عند اهل الافة بمعنى السؤال والجمع المسائل . وعند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية . وتطلق ايضا على القضية المطلوب بياها في العلم وقد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى . وقد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع .

(المسئلة الغامضة) هي بقاء الاعيان الثابتة على عددها مع تجلي الحق باسم النور اى



والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغیبة والحرص والظلم ونحوها من المعاصی  
 ویتصف بالاخلاق الحمیده مثل العلم والحلم والحياء والرضا والعدالة ونحوها • بدانکه اهل  
 تصوف سه چیز را میخواهند جذبه وسلوك وعروج • جذبه كشش را كويند كه جذبه من  
 جذبات الله توازی عمل الثقلين • وسلوك كوشش را كويند كه سالك در راه خدای سير كند  
 تا بمقصود رسد • وعروج بخشش را كويند • پس اگر كسى را حق سبحانه جذبه خویش  
 روزی كند او دل بحضرت خدای آورد و همه را بیکبار كی اذارد و بمرتبه عشق رسد • پس  
 اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب كويند و اگر باز آید و از خود باخبر شود وسلوك  
 كند و راه خدای كیرد آن را مجذوب سالك كويند و اگر اول سلوك كند و آرا تمام كند  
 و آنكه ویرا جذبه حق رسد ویرا سالك مجذوب كويند و اگر سلوك تمام كند و جذبه  
 حق بوی نرسد ویرا سالك كويند • جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالك و سالك  
 مجذوب و سالك پس سالك مجرد و مجذوب مجرد شیخی و یدشوائی را نشاید و مجذوب سالك  
 و سالك مجذوب شیخی را لایق اند اما مجذوب سالك بهتر است • و شیخ نظام الدین فرموده  
 كه سالك روى بكمال دارد یعنی آنكه در سلوك است روى امید بكمال دارد و بعد ازان  
 فرموده كه سالك است و واقف و راجع سالك آنست كه راه رود و واقف آنكه او را وقفه  
 افتد چنانكه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالك توان شد  
 و اگر عیاذا بالله بدان بماند راجع شود • و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب  
 و تفصل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلاً اگر عاشقی حرکتی ناپسندیده  
 كند معشوق از او اعراض كند پس اگر توبه نكند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر  
 در آن هم آهستكى كند آن حجاب تقاضا شود یعنی دوست از وی جدا شود پس اگر درین  
 مرتبه توبه نكند سلب مزید شود یعنی مزید كند او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند  
 پس اگر ازان هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی كه پیش  
 از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی  
 شود یعنی دل بفرقت دوست بیارامد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود  
 نفوذ بالله منها كذا فی مجمع السلوك • و در لطائف اللغات میگوید سالك در لغت راء رو و در  
 اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الى الله متوسط مابین مرید و منتهی • و در كشف  
 اللغات میگوید سالك بر دو طریق اند سالك هالك كه در ابتدای حال مقید بمجاز شود و از  
 حقیقت باز ماند و سالك واصل كه در آغاز سلوك محكوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثر  
 غیری نماند و از قید باطلاق رود وفانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

( علم السلوك ) هو معرفة النفس مالها وما عليها من الوجدان نيات وقد سبق في المقدمة •

( السمك ) بفتح السين وسكون الميم هو الثخن الصاعد الى المقيد باعتبار صعوده

واكر باين صنعت صنعتى ديكر از قسم سيجع ولف ونشرو غيره همراه كردد بر تزين پايه و بلند پايكاه كردد مانند اين • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و نخت • بر مرامت باد هر هشت آن حديقۀ كامكار • حال نيكو مال وافر سال فرخ قال سعد • اصل ثابت نسل باقى تحت على بخت يار انتهى از مجمع الصنائع )

### فصل الكاف

( السكة ) بالكسر وتشديد الكاف فى الاصل طريق مستو • فهى عند الفقهاء نوعان • عامة وتسمى بطريق العامة ايضا • وخاصة وتسمى بطريق الخاصة والطريق الخاص والطريق الغير النافذ ايضا • فقال الامام الحلوانى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخضون واما اذا كان فيها قوم لا يخضون فهى سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المقصود • بالسكة الغير النافذة هى ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن وحجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم • وبالنافذة هى ما تركه للمرور قوم بنوا دورا فى ارض غير مملوكة فهى باقية على ملك العامة هكذا فى جامع الرموز والبر جندى فى كتاب الدية فى فصل ما يحدث فى الطريق • وفى بحر الدرر • النافذة هى الطريق الذى يمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة فى القرى والامصار يمراناس غير واحد فى حوائجهم • وغير النافذة بخلافها • واختلف فى تفسيرها ف قيل هى بان تكون دارا مشتركة او ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا ومنازل وحجرا ورفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه فى حاجاتهم واليه ذهب شيخ الاسلام • وقيل هى بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • وقيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سر بسته سواء كانت الارض مملوكة لهم او لا • ومبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة فى العرف • والحق ان السكة هى الموضع الذى فيه دور مختلفة ومنازل متعددة لقوم يسكنون فيه وفى خلالها طريق وسبيل لهم وهى على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم او لا وسواء كان يطلق عليه اسم السكة فى العرف العام او لا هذا هو الحد الصحيح وهو المقصود بالسكة الواقعة فى كتب اصحابنا ويؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الاثمة الحلوانى فى حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يخضون اما اذا كان فيها قوم لا يخضون فهى سكة عامة وهكذا فرها الفقيه ابو القاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك فى اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

( السلوك ) بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول الى السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه ومثل الخقد



المتکام خالیا من التشبيه لم یکن من هذا الباب کقولہ تعالیٰ وما تلتک یمینک یا موسیٰ فان القصد الایناس لموسیٰ علیہ السلام او اظهار المعجزۃ الیٰ لم یکن موسیٰ یعلمها • وابن المعتر سمي هذا الباب تجاهل العارف وقد مر فی فصل الفاء من باب الجیم • ومن الناس من یحمل تجاهل العارف مطلقا سواء کان علی طریق التشبيه او علی غیرہ • ومن نکتۃ التجاهل المبالغۃ فی المدح او الذم او التعظیم او التحقیر او التوبيخ او التقرير او التوله فی الحب • مثل • شعر • بالله یا ضیای القاع قلن لنا • لیلای منکن ام لیلی من البشر • انتهى من کلیات ابی البقاء •

(السياق البعيد) بکسر السین عند المنطقیین هو الشکل الرابع کا یجیٰ فی فصل اللام من باب الشین المعجزة ووجه التسمیۃ ظاهر والسیاق فی اللغة بمعنی راندن •

(سیاقۃ الاعداد) ویسمی بالتعدد ایضا وهو ایقاع اسماء مفردۃ علی سیاق واحد واکثرہ یوجد فی الصفات کقولہ تعالیٰ هو اللہ الذی لا آلہ الا هو الملک القدوس السلام المؤمن المہیمن العزیز الجبار المتکبر کذا فی الاقتان • ودر جامع الصنائع کوید بہتر آنت کہ ترتیب را نکاہ دارد ومحکم تر آنت کہ برعکس آورد مثال اول • بیت • یک روز دو بار باسہ کس چار سخن • یا پنج و شش است و ہفت کر بکنم • مثال دوم • قطعہ • تابود ہشت بر سر ہفتم • باش و پنج شد ز چارسہ تا • ہر دو فرقہ ولی بیکبارہ • باد مامور تو بحکم قضا • (مثال دیگر در تعداد مرتب • قطعہ • یکانہ کہ دو کون وسہ روح و چار طباع • چو پنج حس و شش ارکان متابع اند اورا • زہفت کشورا کر سوی ہشت خلد آید • زنہ سپہر بدہ نوع میر سند اورا • مثال دیگر در تعداد معکوس • رباعی • دہ یار زنہ سپہر و ازہشت بہشت • ہفت اخترم از شش جہت این نامہ نوشت • کر پنج حواس و چار ارکان وسہ روح • ایزد بدو عالم چو تو یک بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سیاق العداد این صنعت چنان است کہ شاعر و یا منشی چند چیز را کہ ہر یک از آنہا معنی خوش داشتہ باشد بر یک نسق و نظم بیاورد چنانچہ بیت رندی • بیت • جایی زند او خیمہ کا نجبا ترسد دیو • جایی برد او لشکر کا نجبا نچرد مار • و ہر مصرع آخر این غزل امیر خسرو شامل این حال است و بس نادر ولا جواب افنادہ •

• غزل •

مطر با سوی چمن وقت کل آہنک تو کو • صوت تو ربط تو نغمۃ تو چنک تو کو  
بیش آن لعل چہ لافی بضا ای یاقوت • آب تو تاب تو رخشانی تو زنک تو کو  
ای فلک کر پیری چہرۃ من داری بحث • مکر تو سحر تو افسون تو پیرنک تو کو  
چند کوئی کہ منم خسرو اقلیم سخن • ملک تو کشور تو تاج تو اورنک تو کو

ان طلقن ان يبد له ازواجاً خيراً منكن فنزلت كذلك . وعن عبد الرحمن بن ابى لیلی ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرائیل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله وه لائكته ورسله وجبریل ومیکال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك . وعن سعيد بن جبیر ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فی عائشة رضی الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظیم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان .

( المسروقة ) نزد بلغای پارسی آنست که در حشو کلماتی افتد که دو حرف یا بیشتر متوالی ازان ساکن افتد و هر دو حرف از شبح کله باشد چنانکه اگر یکی را حذف کنند حروف باقی مفید معنی مقصود نبود چرا که در استعمال حذف آن نیامده باشد پس بضرورت وزن را بر طریق اشام خوانده شود و در وزن نیاید چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشویت افتد اظهار آن تا بر نمطی کنند که حرکت پذیرد و موجب خلل نکردد . و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد از آن لفظی آورند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آید مثاله . ع . راست است این قامت را ساخت ایزد همچو سرو . بعد از تاي راست و خاست الف است کذا فی جامع الصنائع .

( السلق ) بالفتح وسكون اللام بمعنى جوشانیدن و نیم بخته کردن است کما فی المنتخب وقال فی الاقسرائی السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة . و فی بحر الجواهر السلاقة بالضم هی الماء المتخذ من الادوية بعد غليها . وتطلق ايضا على غائط الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تخمر بها الاجفان وتبتشر الهدب وتؤدي الى تقرح اشجار الجفن ويتبعه فساد العين . وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان . وقيل هو تقشر فی اصول الانسان او فی جلد الانسان .

( الساق ) عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق .

( المساوقة ) هی تستعمل فيما یم الاتحاد فی المفهوم والمساواة فی الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة والمساوية کذا ذکر العلمی فی حاشية الميذنی فی الخطبة ( وهو عبارة عن التلازم بين الشئین بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر فی مرتبة هكذا فی شرح السلم لمولوی حسن . )

( سوق المعلوم مساق غيره ) هو عبارة عن سؤال المتكلم عما يعلمه سؤال من لا يعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به . وقائده المبالغة فی المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه



یوسف وزلیخا اکثر توارد آیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست شعر مرای کاشکی مادر نیزاد اگر میزاد کس شیرم نمیداد و نظامی فرموده شعر مرای کاشکی مادر تزادی و کر زادی بخوردن سک بدادی ایضا مولوی جامی گوید شعر زن از پهلوی چپ شد آفریده کس از چپ راستی هرگز ندیده نظامی فرماید شعر زن از پهلوی چپ گویند بر خاست نیاید هرگز از چپ راستی راست و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی کنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحاق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که درو یکدو مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهرا معلوم می شود که کلام خواجه نظامی در مزاولت این هر دو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تألیف اشعار خودها بلا خواسته و بغير دانسته قائل شده باشند پس این توارد مذکور نیست و نیز می تواند شد که فکر هر دو استادان با هم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هر دو بزرگ یعنی مقدم و مؤخر را با مبدء فیاض عالم تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رؤیا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها قائل شده باشند پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیرچاه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآورد خواه زیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن افوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سمای دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سبیش والله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنور روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمای دنیا دفعه اتزال یافت پستر بر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قابه و عن انس قال عمر و انقت ربی فی ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فزت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فزت آية الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساءه فی الغیره فقلت ان عسی و به

يكون ملعونا مبعوضا لا محبوبا وهو المقصود من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقض لمعنى بيت ابى الشيص . والاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا [١] . ومنه ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف اليه ما يحسنه ( كقول الافوه . شعر . وترى الطير على آثارنا . رأى عين ثقة ان ستمار . اى ترى ايها المخاطب الطيور تسير كأنه على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لو توقعها على ان ستطعم من لحوم قتلانا وقول ابى تمام . شعر . قد ظلت عقبان اعلامه ضحى . بعقبان طير فى الدماء نواهل . اقامت مع الرايات حتى كأنها . من الجيش الا انها لم تقاتل . اى ان تماثيل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب فى دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو تسير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى وتشرب دماهم فتلقى ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم وتشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظلمت وبقوله فى الدماء نواهل وبقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت وبإيراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه وعقبان طير هكذا فى المطول وحواشيه . واكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر ومحوها مقبولة بل منها ما يخرج حسن التصرف من قبيل الاتباع الى خيز الابتداع وكل ما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثانى مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية ومزيد تأمل كان اقرب الى القبول . هذا الذى ذكر كله فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق احدهما واتباع الثانى وكونه مقبولا او مردودا وتسمية كل بالاسمى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثانى اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه والا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اى مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان فقال كذا هذا كله خلاصة ما فى المطول . ( اما درينجا فرق ميان سرقه وتوارد دانستن ضرور يست تا يكي بديكرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعرى ديكر وارد كردد واورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامى كنجوى شده امير خسرو فرمود . شعر . اى صفتت بنده نوازندكى . از تو خدائى وز ما بندگانكى . ونظامى فرموده . شعر . دو كار است با فرو فرخندكى . خداوندى از تو ز ما بندگانكى . وعبد الرحمن جامى را در نسخه

[١] كما فى قول ابى تمام . ونعمة معترف جبدواه احلى . على اذنيه من نغم السماع . وقول ابى الطيب . والجراحات عنده نغمات . سبقت قبل سيده بسؤال . وقصد ابو تمام ان المدح يستلذ نغمات السائلين لما فيه من غاية الكرم ونهاية الجود وقصد ابو الطيب انه ان سبقت نغمة من سائل عطاء المدح بغير ذلك منه مبلغ الجراحة من المجرع لان عادته ان يعطى بغير سؤال (المسححة)



فى الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من عضبه • يعنى اذا لمع فى المجلس كلامه المنقح  
 حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابى الطيب • شعر • كأن السهم فى النطق قد جعلت •  
 على رماحهم فى الطعن خرصانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السهم عند  
 النطق فى المضاء والفاذ تشابه استهم عند الطعن فكأن السهم جعلت اسنة رماحهم • فبيت  
 البحرى ابان لما فى لفظى تألق والمصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق والصقال من  
 لوازم السيف وتثنيه كلامه بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما • ومثال  
 الثالث قول ابى زياد • شعر • ولم يك اكثر القتيان مالا • ولكن كان ارحمهم ذراعا • يعنى  
 ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن اوسعهم باعا اى سعى وقول اسجع • شعر •  
 وليس باوسعهم فى الفنى • ولكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان هكذا فى المطول  
 والمختصر [١] • واما غير الظاهر فانه ان يتشابه المعنيان اى معنى البيت الاول والثانى كقول  
 جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة والجمار • اى لا يمنعك من  
 الحاجة كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم والنساء فى الضعف سواء وقول  
 ابى الطيب • شعر • ومن فى كفه منهم قناة • كمن فى كفه منهم خضاب • ويجوز فى تشابه  
 المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا والاخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان  
 الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفائه فغير لفظه ويصرفه  
 عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك وعن وزنه وعن قافيته (كقول البحرى  
 • شعر • سلبوا واشرقت الدماء عليهم • محمرة فكأنهم لم يسلبوا • يعنى انهم سلبوا عن ثيابهم  
 ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابى الطيب • شعر • ببس النجيع عليه  
 وهو مجرد • عن غمده فكأنما هو مغمد • يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم  
 اليباس عليه بمنزلة الغمد له فقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا فى المطول  
 والمختصر • ومنه ان يكون معنى الثانى اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا  
 غضبت عليك بنو تميم • وجدت الناس كلهم غضابا • وقول ابى نواس • شعر • ليس من  
 الله بمستنكر • ان يجمع العالم فى واحد • فالاول يختص ببعض العالم وهم الناس وهذا  
 يشملهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه  
 دليل وعلامة على وجوده تعالى • ومنه القلب وهو ان يكون معنى الثانى نقضا لمعنى الاول  
 كقول ابى الشيص • شعر • اجد الملامة فى هواك لذيدة • حبا لذكرك فليعلمنى اللوم • وقول  
 ابى الطيب • شعر • أحبه واحب فيه ملامة • ان الملامة فيه من اعدائه • الاستفهام للانكار  
 الراجع الى القيد الذى هو الحال وهو قوله واحب فيه ملامة وما يكون من عدو الحبيب

[١] يمدح اسجع جعفر بن يحيى والضمير فى اوسعهم للملوك فى البيت قبله • يروم الملوك مدى  
 جعفر • ولا يصنعون كما يصنع • كذا فى المطول (اصححه)

من الذم ان لم يكن فى الثانى دلالة على السرقة كاتفاق الوزن والقافية والا فهو مذموم جدا . مثال الاول قول بشار . شعر . من راقب الناس لم يظفر بحاجته . وفاز بالطيات الفاتك الهيج . اى الشجاع القتال وراقب بمعنى خاف . وقول سلم . شعر . من راقب الناس مات هما . وفاز بالذة الجسور . اى شديد الجرأة فيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا واخصر لفظا . ومثال الثانى قول ابى تمام . شعر . هيات لا يأتى الزمان بمثله . ان الزمان بمثله لبخيل . فاخذ منه ابو الطيب المصراع الثانى فقال . شعر . اعنى الزمان سخاؤه فسحابه . ولقد يكون به الزمان بخيلا . ( يعنى تعلم الزمان منه السخاء وسرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود ولولا سخاؤه الذى استفاد منه لبخل به على الدنيا واستبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جنى \* وقال ابن فورجة هذا تأويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان وانما المقصود سخا الزمان بالمدوح على . وكان بخيلا به لا يجود به على احد ومستيقيا لنفسه فلما اعداه سخاؤه اسعدنى بضمي اليه وهدايتي له فالمصراع اثنى مأخوذ من المصراع الثانى لابي تمام كذا فى المطول والمختصر ) لكن مصراع ابى تمام اجود سبكا من مصراع ابى الطيب لان قوله ولقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اى على المضى . ومثال الثالث قول ابى تمام . شعر . لو حار مرتاد النية لم تجد . الا الفراق على النفوس دليلا . الارتياذ الطلب اى النية الطالبة للنفوس لو تحيرت فى الطريق الى اهلا كلها ولم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابو الطيب فقال . شعر . لولا مفارقة الاحباب ما وجدت . لها المنيا الى ارواحنا سبلا . وان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا والماما من الم بالمتزل اذا تزل به فكأنه نزل من اللفظ الى المعنى [١] وهو ايضا ثلثة اقسام كذلك اى مثل اقسام الاشارة والمسخ ( لان الثانى اما ابغ من الاول او دونه او مثله . مثال الاول قول ابى تمام . شعر . هو الصنع ان يعجل فخير وان يرث . فليرث فى بعض المواضع انفع . ضمير هو عائد الى حاضر فى الذهن وهو مبتدأ وخبره الصنع والشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان يعجل فهو خير وان يبطأ فالبطوء فى بعض الاوقات وبعض الحال يكون انفع من العجلة وقول ابى الطيب . شعر . ومن الخير بطؤ سيبك عنى . اسرع السحب فى المسير الجهام . السيب العطاء والسحب جمع سحب والجهام هو السحاب الذى لا ماء فيه يقول وتأخير عطائك عنى خير فى حقى لانه يدل على كثرتة كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون بطيئا . ففى بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابغ . ومثال الثانى قول البحرى . شعر . واذا تألق

[١] والسخ كسط الجلد عن الشاة ونحوها واللفظ للمعنى بمنزلة الجلد فكأنه كسط من المعنى جلدا والبسه جلدا آخر (لصححه)



الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذكر هيئات تدل على المصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن نثبت تلك المصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اى معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اى فى العقول والعادات كتشبيه الشجاع بالاسد والجواد بالبحر فهو كالاول اى بالاتفاق فى هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق فى الغرض العام فى انه لا يعد سرقة ولا اخذا ولا اى وان لم يشترك الناس فى معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بشكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثانى زاد على الاول او نقص عنه \* وهذا ضربان خاصى فى نفسه غريب لا ينال الا بفكر وعامى تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابة كما فى التشبيه الغريب الحصى والمبتذل العامى \* واذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر \* اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه واما وحده \* فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسيخا واتحالا ( كما حكى ان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه دخل على معاوية رضى الله عنه فانشد بيتين \* شعر \* اذا انت لم تنصف اخاك وجدته \* على طرف الهجران ان كان يعقل \* ويركب حد السيف من ان تضيمه \* اذا لم يكن عن شفرة السيف منحل \* اى اذا لم تعط اخاك النصفة ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة وايضا تجده راكبا حد السيوف اى وتحمل شداثد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مبعدا ومعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدى يا ابا بكر اى صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزنى الشاعر فانشد قصيدته التى اولها \* شعر \* لعمرك ما ادرى وانى لا وجل \* على اينما تقدمو المنية اول \* حتى اتمها وفيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير وقال له الم تخبرنى انهما لك فقال اللفظ له والمعنى لى وبعد فهو اخى من الرضاة وانا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله وحاكيا عن حالى هكذا فى المطول ) وفى معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها ( يعنى انه مذموم وسرقة محضة كما يقال فى قول الخطبة \* شعر \* دع المكارم لا ترحل البغيها \* واقعد فانك انت الطاعم الكاسى \* انه بدل الكلمات وابقى المعانى فقل \* شعر \* ذر المآثر لا تذهب لمطلبها \* واجلس فانك انت الآكل اللابس \* انتهى من المطول \* ) وان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لانه سعى هذا الاخذ اشارة ومسحا وهو ثلثة اقسام لان الثانى اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثانى ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح ومقبول وان كان الثانى دونه فمذموم وان كان مثله فابعد من الذم والفضل للاول وانما يكون ابعد

بأخذ لؤلؤ من اصطبل بخلاف اخذ الدابة . وقوله حافظ اى بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي والمجنون ولا بأخذ شاة او بقرة او غيرها من مرعى معها راع ولا بأخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا فى جامع الرموز . وفى الدرر السرقه لغة اخذ الشئ من الغير خفية [١] اى شئ كان وشرا اخذ مكلف اى عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ [٢] فقد زيدت على المعنى اللغوى اوصاف شرعا منها فى السارق وهو كونه مكلفا [٣] ومنها فى المسروق وهو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها فى المسروق منه وهو كونه حرزا . ثم انها اما صغرى وهى السرقه المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه واما كبرى وهى قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدى لحفظ الطريق باعوانه انتهى ( وفى كليات ابى البقاء السرقه اخذ مال معتبر من حرز اجنبى لا شبهة فيه خفية وهو قاصد للحفظ فى نومه او غيبته . والطر اخذ مال الغير وهو حاضر يقظان قاصد حفظه وهو يأخذه منه بنوع غفلة وخدع . وفعل كل واحد منهما وان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق ام لا فظننا فى السرقه فوجدناها جنائية لكن جنائية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع فيه بالطريق الاولى كشبوت حرمة الضرب فى حق الاب بحرمة التأفيف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين . بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف رحمهم الله ) ( وعند الشافعى يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزى للامام محمد رحمه الله . شعره يد بخمس مئين عسجد وديت . ما بالها قطعت فى ربع دينار . فقال محمد فى الجواب لما كانت امينة كانت ثمينة فلما خانت هانت كذا فى الجرجاني . ) وعند الشعراء ويسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعرا لغيره او مضمونه الى نفسه . قالوا اتفاق القائلين ان كان فى الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السيئة او نحو ذلك فلا يعد سرقه ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره فى العقول والعادات . وان كان اتفاقهم فى وجه

[١] افاد انها مصدر وهى احد خمسة فى القاموس سرق منه الشئ يسرق . اى من باب ضرب \* سرقا محركة وككتف وسرقه محركة وكفرحة وسرقا بالفتح . اى مع السكون . والاسم السرقه بالفتح وكفرحة وككتف انتهى وفى نقل بعض فى حاشية الدر المختار خطأ اذ قرأ قوله وكفرحة بالجم على وزن غرفة مع انه بالحاء على وزن كلمة فلذا قال فى المصباح والمصدر سرق بفتح السين والاسم السرق بكسر الراء والسرقه مثله وتخفف مثل كلمة وفى المختار والاسم السرق والسرقه بكسر الراء فيهما ( لمصححه )

[٢] وزيد فى الآخذ كونه ناطقا بصيرا كما بين فى الفقه ( لمصححه )

[٣] ولو اتى او عبدا او كافرا ( لمصححه )



(المسبوق) هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر الرائق وغيره \*

(الستوقة) ما غلب عليه غشه من الدراهم \* والزيف ما يرده بيت المال \* والنهرجة ما يرده التجار كذا في الهداية \*

(الاسحاقية) هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضى الله عنه ويحى في فصل الرأ من باب النون \*

(السرقة) كالسرق محركتين وبكسر الرأ مصدر سرق منه شيئاً اى جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره \* وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به وبإعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى والثانى السرقة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط ففرقهما صاحب مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اى اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي والمجنون ولا غيرها اذا كان معه احدهما وان كان الآخذ الغير وعند ابى يوسف رح يقطع الغير \* ولا يقطع باخذ المصحف والكتب وآلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة والنهى عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا \* وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكبرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين في دار بابها مفتوح او ليلا وكل من الصاحب والسارق عالم بالاخر فلو علم احدهما لا الاخر قطع كما لو دخل بعد الغتمة واخذ خفية او مكبرة معه سلاح اولا والصاحب عالم به اولا ولو كابر نهارا فقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع \* وقوله قدر عشرة دراهم اى بوزن سبعة يوم السرقة والقطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكأنه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه \* وعن محمد انه يقطع وذكر الطحاوى ان المعتبر يوم الاخذ والمتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكل لم يقطع \* وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة وقيمه اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بنقويم بعض المقومين \* وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك \* وقوله محرزا اى ممنوعا من وصول يد الغير اليه \* وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا ومحرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة وبيت المال \* وقوله بمكان اى بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدور والدكاكين والحانات والحيام والصناديق \* والمذهب ان حوز كل شئ معتبر بحرزه مثله حتى لا يقطع

فما ينبغي زيادة على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه سرف الشئ فيما لا ينبغي كما في الجرجاني .

(الاسكافية) فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف .

(السلف) بالفتح في اللغة بمعنى در كذشتن وپدران در كذشته ويدش شدن وپيشينكان وبيع سلم كما في المنتخب . وفي شرح المنهاج السلف والسلم بمعنى السلم لغة اهل الحجاز والسلف لغة اهل العراق . وفي جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف في الشرع اسم لكل من يقبل مذهبه في الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم سلفهم وقد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى . (وفي كليات ابي البقاء السلت محركة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذي لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض رده كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك وقرابتك فهو سلف وفرط لك . والسلف من ابي حنيفة الى محمد بن الحسن والحلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري والمتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلامذته بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب . وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقبل ويقتني اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابو حنيفة من اجلاء التابعين .)

(السلفية) فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف .

### فصل القاف

(السبق) بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يحجى في فصل الميم من باب القاف . وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة وشرح الجفمعي .

(السابق) عند الحديثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن الشيخ الذي تقدم موته على الراوى الآخر الى ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوى الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شئ في اسناد المتأخر وتفقّه الطالب في معرفة العالى والنازل كذا في شرح النخبة وشرحه .

(السابقة) هي الغاية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية .



هر يك از شبانروز وسطی و حقیقی را به بیست و چهار قسم متساوی قسمت کنند و این اقسام را ساعات مستویه و معتدله و استوائیه و اعتدالیه نامند و اقسام وسطی را ساعات وسطی و اقسام حقیقی را ساعات حقیقی نامند و هر ساعتی را بشصت دقیقه و هر دقیقه را بشصت ثانیه و علی هذا القیاس و تسمیه وسطی بمستوی ظاهر است اما تسمیه حقیقی بمستوی بر سبیل تقریب است . و هر يك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتیكه از مقدار يكدوره معدل النهار كمر باشد بدوازده قسم متساوی كند و آن را ساعات معوجه و قیاسیه و زمانیه كویند زیرا كه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیكن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند . و وجه تسمیه آنها بساعات قیاسیه این است كه اینها را بر آلات قیاسیه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك می نویسند و از آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزای آن ساعت كویند . و در سراج الاستخراج كوید كه منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوی قسمت كند و هر یکی را كهری كویند و همچنان يك كهری را بشصت پل و هر پل را بشصت بیل و هر بیل را بشصت بیانس پس حصه يك ساعت دو نیم كهری شد و حصه دقیقه دو نیم بیل و علی هذا القیاس . و در توضیح التقویم می آورد كه منجمان ساعات زمانی را دوری نهاده اند كه بر هفت می كردد و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زمانی با قتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زمانی دیگر بزهره و بعد ازان دوازده دیگر بعطارد و بعد ازان دوازده دیگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتیب افلاك و همچنین می كردد تا اجتماع دیگر و هر دوازده ساعت كه با قتاب منسوب شود آن را ساعات بیست خوانند و آن در اختیارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و این ساعات زمانی باشد و كاه باشد كه بساعات مستوی هم بیاورند . و ساعات فضل الدور یحیی ذكرها فی لفظ السنه فی فصل الواو .

### فصل الغین

(التسبیغ) بالباء الموحدة عند اهل العروض زیادة حرف ساكن فی السبب الخفیف الذی فی آخر الجزء كزیادة الالف فی لن من مقاعیلن فیصیر مقاعیلان . و مثل فاعلاتن زید فی آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الف فصار فاعلاتان . و الجزء الذی فیہ التسبیغ یسمى مسبقا بفتح الموحدة المشددة . و تسبیغ در لغت تمام كردن است پس ازین زیادتى كویا كه آن جزء تمام و منقطع می شود از زیادتى دیگر كذا فی عروض سبغى و غیره و تسبیغ را اسباغ نیز نامند كما فی جامع الصنائع .

### فصل الفاء

(الاسراف) هو انفاق المال الكثير فی الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف شئ

ولولا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء والافوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لا نهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء واوصاف مستأثرات في علمه لمن هو عنده وهي الشؤون التي يكون الحق بها مع عبده وهي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فلاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة والشؤون بنسبتها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشؤون من الاسماء والافوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعني الذاتين المحمديين اما قراءة الكلام الآتية وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصططعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكليم كذا في الانسان الكامل .

(السماع) در لغت بمعنی شنودن ودر بعضی رسائل واقع شده که سماع مجلس انس را کویند و بمعنی ماجرای گذشته را یاد دهانیدن نیز آمده . ودر کشف اللغات میگوید سماع در عرف رقص کردن را کویند .

(السماعی) فی اللغة ما نسب الى السماع وفي الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان ويتوقف عليه ويقابله القياسي يقل هذا مؤنث سماعي وعامل سماعي وحذف سماعي ونحو ذلك .

(السمعة) ما يذكر من اقوال الجميل والوعظ وما يقرء من القرآن وغيره لاراءه الناس واسماعهم . والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال والسمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخیر لاراءه الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال والاقوال ايضا كذا في حواشي الاشياء .

(التسامع) على وزن النفاعل لغة النقل عن الغير وشرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة .

(الساعة) عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق من باب الاعتكاف . وعند المتجمين واهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم والليلة يعني جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل . وفاضل على برجندی در بعضی تصانیف خود ذکر نموده که



السوداوى ان لم يكن مداخلا ويكون متشبها بظاهر العضو فهو السمع وان لم يكن متشبها بظاهرة فهو الورم الغدودى \*

(السمع) بالفتح وسكون الميم فى اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ الذى فيه هو محتقن كالبطل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة فى ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسبها بطل السمع \* اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات \* وقال الجمهور منا اى من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم [١] \* وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آما بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المعروفين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما كذا فى شرح المواقف \* قال الصوفية السمع عبارة عن تجلى علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فاشم الاتجلى علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم وهو لله وصف نفسى اقتضاه لكمالها فى نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماءه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لبؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات \* ومن هذا الاسماع الثانى تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتى مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثانى اعز من السماع الكلامى فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هى عليه الاوصاف والاسماء مع الذات فى الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثانى الذى يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلى السمعى نصب له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه

[١] اعلم ان قول المؤلف من قوله اعلم الى هنا مأخوذ من المحصل ولذا قال ناقد المحصل اراد اى صاحب المحصل بالفلاسفة فى قوله فقالت الفلاسفة ومن رام الاطلاع على حقيقة الحال فليطالع شرح المواقف (المصححه)

لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على عطف واحد لما فيه من التكلف وملال الطبع ولان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان .

(المسجع) هو الكلام الذي فيه التسجيع اى السجع ويحى في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف . ونيز مسجع عبارت است از آنكه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوى كند وبعد از رعايت سه سجع بر قافيه واحد چهارم بر قافيه آورده كه بنائى شعر بران است كذا في مجمع الصنائع وتفصيل آن در لغت مسقط گذشت .

(السريع) در اصطلاح اهل عروض نام بحر است از بحور مشتركه در عرب وعجم واصل اين بحر . مستفعلى . مستفعلى . مفعولات است بضم تا دو بار ودرين بحر اسباب بيشتراند از اواناد پس سريع تر گفته ميشود واهذا مسمى بسريع شد ومطوى موقوف [١] ومطوى مكشوف [٢] مستعمل ميشود كذا في عروض سيبى . وفي بعض الرسائل العربية ولا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره ويستعمل مسدسا ومشطورا . ودر مخزن الفوائد آورده كه زحاف بحر سريع شش اند طى خبن خبل وقف كشف سلم واجزائى آن كه از مستفعلى مشتق اند . مفعلى . مفاعلى . فعلى . مفعولن است وآنچه از مفعولات بر آورده اند . فاعلات . فاعلى . فعلى فعلات است . [٣]

(السلعة) بالكسر وسكون اللام هى المناع كما فى جامع الرموز فى كتاب المضاربة وهكذا فى الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرائجة . ويطلق ايضا على مرض وهى حينئذ بالكسر والفتح كما فى المنتخب وفى الموجز البلغى من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع اللينة والورم

[١] على وزن فاعلان باسقاط رابعه الساكن واسكان سابعه المتحرك كقوله ازمان سلمى لا يرى مثلها الراؤن فى شام ولا فى عراق \* بسكون القاف ن عراق (لصححه)

[٢] على وزن فاعلى باسقاط الرابع الساكن والسابع المتحرك كقوله هاج الهوى رسم بذات الغضا مخلوق مستعجم محول \* ذات الغضا موضع والغضا شجرة والمحول الذى له حول والمخلوق الخراب مأخوذ من الثوب الخلق والمستعجم ما لا يقدر على الكلام اصلا كالدار والبهيمة (لصححه)

[٣] الطى اسقاط الرابع الساكن فيصير مستفعلى مفعولى فاعلات والخب اسقاط الناقى الساكن فيصير مستفعلى مفاعلى ومفعولات مفاعيل والخب جمع الخبن والطفى فيصير مستفعلى فعلى ومفعولات فعلات والوقف اسكان السابع المتحرك فيصير مفعولا مفعولان ومع العلى فاعلان كما عرفت والكشف اسقاط السابع المتحرك فيصير مفعولات مفعولن ومع الطى فاعلى كما عرفت والصلم ذهاب الودد المفروق من الاخر وهولات فيصير مفعولات فعلى بسكون العين . ولا يخفى ان مستفعلى انا يصير مفعولن بالقطع وهو اسقاط ساكن الودد المجموع واسكان المتحرك الذى قبله ولم يذكر فيما قبله (لصححه)



يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغة الكهان من العرب وفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما ( وقصته ان امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتا فاختم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندى من لاصاح ولا استهل ولا شرب ولا اكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية ) قال وماتوا هموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضى كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذى يؤدى السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو فى معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى \* قال والسجع منهج محفوظ وطريق مضبوط من اخل به وقع الخلل فى كلامه ونسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاصلة فى ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير وهذا فى السجع غير مرضى ولا محمود \* واما ما ذكروه من تقديم موسى على هارون فى موضع وعكسه فى موضع فلفائدة اخرى وهو اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدى معنى واحدا وذلك من اتقن فان ذلك امر صعب تظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ ومتكررا بمثله ولو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة وعبروا عنها بالفاظ لهم تؤدى الى تلك المعانى \* ونقل صاحب عروس الافراح عن القاضى انه ذهب فى الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا \* وقال الحفاجى فى سر الفصاحة قول الرمانى ان السجع عيب والفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله وان اراد به ماتقع المعانى تابعة له وهو مقصود بتكلف فذلك عيب والفواصل مثله \* قال واطن الذى دعا هم الى تسمية كل ما فى القرآن فواصل ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم فى تزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم وهذا الغرض فى التسمية قريب والحقيقة ما قلناه \* قال والتحرير ان الاسجاع حروف متماثلة فى مقاطع الفواصل \* قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا \* قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا \* وقال ابن الفيس يكفى فى حسن السجع ورود القرآن به ولا يقدح فيه خلوه فى بعض المواضع لان المقام قديقتضى الانتقال الى احسن منه وكيف يعاب السجع على الاطلاق وانما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع فى كلامهم وانما لم يحى على اسلوب واحد لانه

اطول ويجوز ان تجيء مساوية لهما وقال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى  
 (فائدة) مبنى الاسجاع و الفواصل على اوقف والسكون ولهذا ساغ مقابلة المرفوع  
 بالجور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب منع قوله عذاب واصب وقوله  
 بماء منهمر مع قوله قد قدر (لان الغرض من السجع ان يزاوج بين القرائن ولا يتم ذلك في  
 كل صورة الا بالوقف والبناء على السكون كقوله لهم ما ابد مافات وما اقرب ما آت فانه  
 لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت مكسور منون هكذا في  
 المطول) (فائدة) قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات  
 الفصيحة واختيار التأليف الفصيح وكون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كل واحدة  
 من الفقرتين دالة على معنى آخر والا لكان تطويلا [١] (فائدة) حروف الفواصل اما متماثلة  
 كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام فخر الدين وغيره فواصل  
 القرآن لا تخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة والمتقاربة (فائدة) هل يجوز  
 استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اى صات  
 والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفته مالم يرو الاذن بها قال الرماني في اعجاز  
 القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل وفرقوا بان السجع  
 هو الذى يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والفواصل هي التى تتبع المعانى ولا تكون مقصودة  
 في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضى ابو بكر  
 الباقلاني ونقله عن نص اصحابنا كلهم وابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشاعرة  
 الى اثبات السجع في القرآن وزعموا ان ذلك مما يدين به فضل الكلام وانه من الاجناس  
 التى يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والانفات ونحوها قال واقرى ما استدلوا  
 به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون ولمكان السجع قيل في موضع هارون وموسى  
 ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى وهارون قالوا وهذا يفارق امر  
 الشعر لانه لا يجوز ان يقع في الخطاب المقصودا اليه واذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر  
 الذى نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفخم كيتفق وجوده من الشاعر وما جاء  
 في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه وبنوا الامر في ذلك على  
 تجديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالة الكلام على حد واحد وقال ابن الدريد سجعت  
 الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضى وهذا غير صحيح ولو كان القرآن سجعا لكان داخلا  
 في اساليب كلامهم وحينئذ لم يقع بذلك الاعجاز ولو جاز ان يقال هو سجع مبيجز لجاز ان  
 [١] كقوله الصابى الحمد لله الذى لا تدركه العين بلحاظها ولا تحده الالسن بالاطها ولا يخلقه المصور  
 بمرورها ولا يهرمه الدهور بمرورها والصلوة على من لم ير للكفر اترا الاطمسه ومجاء ولا رسا  
 الا ازاله وعفاه اذ لافرق بين مرور العصور وكرور الدهور ولا بين محو الاثر وعفاء الرسم كذا  
 في المطول (المصححة)



وربك فكبر وثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتى عشرة واكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة والثانية ثلث عشرة . وفى الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا واقله كلمتان والطويل ما زاد على العشر وما بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى . اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام فى المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان فى الوزن نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقار والاطوار مختلفان وزنا والا فان كان جميع ما فى احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله اى ما يقابل ما فى احدى القرينتين من الاخرى فى الوزن والتقفية اى التوافق على الحرف الاخير فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما فى القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى فى الوزن والتقفية واما اللفظة هو فلا يقابها شئ من القرينة الثانية والا اى وان لم يكن ما فى احدى القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الاخرى فهو المتوازى وذلك بان يكون ما فى احدى القرينتين او اكثره وما يقابله من الاخرى مختلفين فى الوزن والتقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او فى الوزن فقط نحو والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او فى التقفية فقط كقولنا حصل الناطق والصامت وهلك الحاسد والشامت اولا يكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر . وفى الاتقان فى نوع الفواصل قسم البديعون السجع ومثله الفواصل الى اقسام . الاول المطرف وهو ان تختلف الفاصلتان فى الوزن وتتفقان فى حرف السجع نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا . والثانى المتوازى وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ولم يكن ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية فى الوزن والتقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة . والثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ويكون نحو نمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة . والرابع المرصع وهو ان تتفقا وزنا وتقفية ويكون ما فى الاولى مقابلا لما فى الثانية كذلك نحو ان الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم وان الابرار لى نعم وان الفجار لى جحيم . والخامس المتمائل وهو ان تتساويا فى الوزن دون التقفية وتكون افراد الاولى مقابلة لما فى الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالتوازن بالنسبة الى المتوازى نحو وآتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم فالكتاب والصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم واختلفا فى الحرف الاخير انتهى (فأئده) قالوا احسن السجع ما تساوت قرائته نحو فى صدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائته فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو والنجيم اذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه . قال ابن الاثير الاحسن فى الثانية المساواة والا فالطول قليلا وفى الثالثة ان تكون

والحث على استبجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم • الوضوء عبارة عن • موالاة  
الامام • والتميم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة • والصلوة عبارة  
عن الناطق اى الرسول • والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله  
بغير قصد منه • والفصل تجديد العهد • والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين •  
والكعبة النبي • والباب على • والصفاء هو النبي • والمروة على • والميقات الايناس •  
والتلبية اجابة الدعوة • والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة • والجنة راحة الابدان  
عن التكليف • والنداء مشقتها بمنزلة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم • اعلم انهم  
كما يلقبون بالسبعة • كذلك بالاسماعلية لا يتسابهم الى محمد بن اسماعيل • وقيل لانبيائهم  
الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق • وبالقرامة لان اولهم رجل يقال له حمدان  
قرمط • وقرمط احدى قرى واسط • وبالحرمية لباحثهم المحرمات والمحارم • وبالبابكة  
اذا تبعت طائفة منهم بابك الحزمى فى الخروج بأذربيجان • وبالحمرة للبسه المحر  
فى ايام بابك اولتسميتهم الخلفين لهم من المسلمين حميرا • وبالباطنية لقولهم بباطن القرآن  
دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمقصود باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والمتمسك  
بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره كذا فى  
شرح المواقف •

( السجع ) بالفتح وسكون الجيم عندها اهل البديع من المحسنات اللفظية وهو قد يطلق  
على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة لكلمة الاخيرة من الفقرة  
الاخرى • وبهذا الاعتبار قال السكاكى السجع فى النثر كالقفافية فى الشعر فعلى هذا السجع  
مختص بالنثر وقيل بل يجرى فى النظم ايضا [١] • وهن السجع على هذا القول اى القول  
بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالنصريع • ويحى فى فصل العين من باب الصاد المهملة •  
وبالتشطير ويحى فى فصل الراء من باب الشين المعجمة • وقد يطلق على التوافق المذكور  
الذى هو المعنى المصدري وبهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤا فاصلتين من النثر على حرف  
واحد فى الآخر والتواطؤ التوافق كذا فى المطول • وقد يطلق على الكلام المسجع  
اى الكلام الذى فيه السجع قال فى المطول فى بيان التشطير ويجوز ان تسمى الفقرة بتمامها  
سجعة تسمية لكل باسم جزئه وايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال  
فى المطول السجع اما قصير واما طويل والقصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع  
السامع ولدلالتة على قوة المنشئ • واحسن القصير ما كان من لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر

[١] نحو قول ابى تمام تجلى به رشدى واثرت به يدي وفاض به شمدى واورى به زندى اى صار  
ذاورى وهذا عبارة عن الظفر بالمطلوب والضائر فى به تعود الى نصر فى البيت السابق من قوله ساجد  
نصرا ما حييت واتى لاعلم ان قد جل نصر من الحمد (لمصححه)



في لفظ السورة في فصل الرأ المهمة •

(السابعة) عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

(المسبع) صيغة اسم مفعول من باب التفعيل • عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مرعاً صغيراً ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضاً وبالوفق السباعي ايضاً • وعند الشعراء يطلق على قنم من المسمط وقد سبق في فصل الطاء •

(السبعية) فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعتهم ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى • امام يؤدى عن الله • وحجة يؤدى عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له • وذمومة يص اى يأخذ العلم من الحجة • وابواب وهم الدعاة • فداع اكبرهم وهو يرفع درجات المؤمنين • وداع • أذن يأخذ اليهود على الطالبين من اهل الظاهر فيد خاتمهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة • ومكلم قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو محتج ويرغب الى الداعي • ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهد وأمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه • قالوا ذلك الذى ذكرنا كالسموات والارض والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدرات امر اكل منها سبعة كما هو المشهور • واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم ليجب ذلك اختلافاً في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغاة مراتب • الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلاً لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اى موضع فيه فقيه او متكلم • ثم التأسيس باستمالة كل احد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به • ثم التشكيك في اركان الشريعة • ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله • ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل • ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية • ثم الساخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة

مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته که مسجع عبارت ازان است که شاعری  
یبتی را بچهار قسم متساوی کند و بعد از رعایت سه مسجع بر قافیه واحد چهارم اصلی  
بیاورد که بنای شعر بران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامی می فرماید .

• غزل •

از خار خار عشق تو در سینه دارم خارها • هر دم شکفته بر تنم زان خارها گلزارها  
از بس فغان و شیونم چنکست خم کشته تنم • اشک آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها  
رو جانب بستان فکن کز شوق تو کل در چمن • صد جا که کرده پیرهن شسته بخون رخسارها  
کر سوی باغ آری کذر سرو و صنوبر را نکر • هر سو پی نظاره سر بر کرده از دیوارها  
تو دادی دل با هر کسی من مردم از غیرت بسی • یکبار میرد هر کسی بیچاره جامی بارها  
پستر دانستی است که اقسام مسجع سه معروف است و روا بود که زیاده بر سه بود چنانچه  
عبد الواسع جبلی گفته و هفت قسم را بر یک قافیه نموده و هشتم بر قافیه اصلی آورده که  
بنای شعر بران نموده است • شعر • یا صاحبی ایش الخیر • زان سرو قد سیمبر • کز عشق  
او کشتم سمره تشنه لب و خسته جگر • بر کنده جان افکنده سر • با کام خشک و چشم تر •  
کرده ز غم زیر وزیر • دنیا و دین و جان و تن • آمد بچشم هر نفس • عالم ز عشقش چون  
قفس • بی او مرا فریاد رس • شها خیال اوست بس • تا چند باشم چون جرس • بی او  
خروشان از هوس • هر کز مبادا حال کس • در عشق چون احوال من • تا من برین  
مفتون شدم • آ که نه تا چون شدم • با دیده پر خون شدم • با قامت چون نون شدم • با  
محنت ذو النون شدم • وز دست خود بیرون شدم • سر کشته چون بخون شدم • کرد  
جهان بی حویشن • دارم ز بس نیرنگ او • دل چون دهان تنک او • آواز دل چون تنک  
او • وز ناز و خشم و جنگ او • تا کی چو زیر چنگ او • زاری کنم از خنک او • وز عارض  
کلرنگ او • چون کل دریده پیرهن • در وصل و هجر و عیش و غم • در جان و چشم تف  
و نم • در لعل و جزعش نوش و سم • در روی و پشتم چین و خم • هر کز ندیدی در عجم •  
نی نیز خواهی دیدهم • چون او بچالاکی صنم • چون من بغمناکی شمن • بی یاد او دم  
نشمرم • جز راه مهرش نسپریم • بی او همه در ننگم • با عاشق آن دلبرم • از بسکه رنج  
و غم خورم • چاک است جامه در برم • خاک است دائم بر سرم • پیش صفی الدین حسن •  
الی آخر القصیده انتهى من مجمع الصنائع

### فصل العین

(السبع المثانی) هی سورة الفاتحة وقد مروه تسميتها فی لفظ السورة وقيل هی عبارة  
عن سبع سور وهی من الفاتحة الى الانفال وقيل هی اسم القرآن • وعند اهل السلوك  
یشار بسبع المثانی الى خد المحبوب کذا فی کشف اللغات • والسبع الطوال قد عرفت معنا



عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود  
كذا في شرح خلاصة الحساب \*

(المسمط) مشتق است از تسمیط و آن در لغت مروارید در رشته کشیدن است و در  
صنائع چنانست که شاعر دو مصراع کوی که متفق باشند در وزن و قافیه و در آخر مصراع  
اخیر که متفق است در وزن و قافیه اصلی بیاورد که بنای شعر بران کرده است خواه قافیه  
اصلی موافق قافیه مطاع باشد یا نباشد و این مصاربع چند را سمطی نهد بعده همبران  
شمار ابیات دیگر نویسد غیر قافیه مسمط اول مکر در مصراع اخیر که قافیه مسمط اول  
آوردن دران شرط است و این را نیز سمطی نهد و همبرین نمط شعر تمام کند و این کم از  
چهار روا نیست و بیش از ده لطافت ندارد پس برین تقدیر هفت قسم می شود مربع  
و مخمس و مسدس و مسبع و مثنی و متسع و معشر \* مثال مربع سمط اول \* شعر \* ای  
لب لعل تو بطعم شکر \* وی رخ خوب تو بنور قر \* وی قد رعنای تو سرو دگر \*  
خاطرم آشفته بهر سه نکر \* سمط ثانی \* شعر \* چون لب تو نیست شکر در جهان \*  
ماه نتابد چو تو در آسمان \* سرو نخیزد چو تو در بوسنان \* ای بلطافت ز همه خوبتر \*  
درین مثال قافیه اصلی موافق قافیه مطاع است \* مثال دیگر که در وی قافیه اصلی مخالف  
قافیه مطاع است \* شعر \* ز آمدن نو بهار باغ چو بخانه شد \* کشت رخ گل چو شمع باد  
چو پروانه شد \* پیشه بابل کنون کفتن افسانه شد \* گل ز خوشی پاره کرد بر تن خود  
پیرهن \* ابر بوقت بهار چونکه کشود است کف \* زاله نکر چون کهر لاله سراسر  
صدف \* ناله مرغان شد بر فلک از هر طرف \* باغ شده چون صنم باد شده چون شمن \*  
و همبرین قیاس مسمط مخمس که درو پنج مصراع را سمطی نهند و مسدس که درو شش  
مصراع را سمطی کنند و علی هذا القیاس \*

(المسمط المختصر) نزد شعرا چنانست که بیت را چهار قسم کند و سه قسم را  
مسجع آورد و در قسم چهارم کلمه چند را ردیف سازد و در هر بیت در قسم چهارم همان  
کلمات بیاورد مثاله \* شعر \* هر چند کنه کارم بسیار کنه دارم \* امید تو نکذارم بخشا ز کرم  
یارب \* هر چند تبه کردم پیوسته کنه کردم \* جمله ز سفه کردم بخشا ز کرم یارب \* ماندم  
ز همه واپس کیرم که نیزم خس \* چون جز تو ندارم کس بخشا بکرم یارب \* کذا  
فی جامع الصنائع (وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسميط هو تصوير كل بيت  
اربعة اقسام ثنائيا على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة  
كقوله \* شعر \* و حرب وردت و نغر سددت \* و علیج شدت علیه الحبالا \* و مال حویت  
و خیل حیت و ضیف قریث یخاف الوکالا الى آخر القصيدة \* (و بعضی کسان مسمط را  
(نالت) «کشاف» (۴۷)

في اني شاك وهم جرا فلا تنتهي بي الحال الى قطع شئ اصلا فتم مقصودنا بلتناقض . وثانيها الغاية وهم الذين يماندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في انفسها في نفس الامر مطابقا بتبعية الاعتقاد وبدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظلماء ماء وليس لها ثبوت اصلا . ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فاقضتم كلامكم . وثالثها الهندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اى لو قطع النظر عى الاعتقادات ارتفعت الحقائق للمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقرر بها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب . فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم محلة ومذهب وتنشعبون الى هذه الطوائف الثالث . وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفيا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطيا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وسوفا اسم للعلم وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والسفسطى والفلسفى منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول وغيره .

( السقوط ) بالقاف در لغت افندان بجه ناطم از شكم كما في المنتخب [١] وزرد منجمان . عبارات است از غروب منزلى كما يحى في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهمة . واطبا آرا بر صرع اطلاق کنند .

( اسقاط الاضافات واسقاط الاعتبار ) هو اعتبار احدية الذات في كل الذرات وهو التوحيد الحقيقي كما قال بعضهم . بيت . نكو كوئى نكو كفته است بالذات . كه التوحيد اسقاط الاضافات . كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( مسقط بالحجر ) بكسر القاف [٢] عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته . وقد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الانتقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق وذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازى للافق فان اسقط

[١] وآن بجهرا سقط كويند نرماده درين معنى سواء است وصاحب المصباح كفت والسقط الولد ذكر كما كان او انثى يسقط قبل تمامه وهو مستبين الخلق يقال سقط الولد من بطن امه سقطا فهو سقط والتثنية لغة (المصححه)

[٢] يعنى بفتح الميم وسكون السين وكسر القاف على وزن المسجد (المصححه)



حوله سمي به للمشاكاة لان وسطه يشبه جوف السرطان والعروق التي حوله تشبه  
بارجله وايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه . وفي الموجز السرطان منه  
ما هو متقرح ومنه ما هو غير متقرح . والفرق بينه وبين الصلابة ان الورم السوداوى  
ان كان مداخل في العضو مؤلما ذا اصول ناشية في الاعضاء يسمى سرطانا وان كان مداخل  
غير مؤلم يسمى صلابة . وفي الاقسرائى الصلابة بارد المجسة [١] كمد اللون عادم الحس  
والسرطان له اقل من الحرارة في المجسة يتدنى وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على  
الايام وشكله مستدير واذا اخذ تظهر عليه عروق حمراء وصفرة وخضرة شبيهة بارجل  
السرطان ولونه اكد من السرطان .

( السفسطة ) بالفاء وبعدها سين كبةثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات  
وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا ويحيى في لفظ  
المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة . ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة  
ينكرون الحسيات والبدهييات وغيرها ( قالوا الضروريات بعضها حسيات والحس يغلط  
كثيرا كالا حول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا والسوداوى يجد المر  
حلوا والشخص البعيد عن شئ يراه صغيرا والراكب على السفينة يرى الساحل متحركا  
والماشى يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا وايهم باطلا .  
والبدهييات قد كثر فيها اختلاف الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يحزم بحقية قوله  
وزعم بطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق وذلك كاذب والنظريات فرع  
الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها  
فسادها ولهذا ما من نظرى الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فينبذ لا  
وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام وبعضهم  
انها تامة للاعتقاد وبعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفى وحواشيه )  
وتنشعب الى ثلث فرق . اولها اللادرية وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شئ وعلمه  
قالوا ظهر من كلام القادحين في البديهييات تطرق النهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فوجب  
التوقف فى الكل . فاذا قيل لهم لقد قطعتم [٢] فى هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم  
قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا [٣] فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكافا شك [٤] وشاك ايضا

[١] المجسة اسم للموضع الذى يمس من جسده بيده اى مسه ليتعرفه وبابه رد واجتسه ايضا  
مثله فى المعنى ( لمصححه )

[٢] بطلان البديهييات والحسيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف ( لمصححه )

[٣] بذلك البطلان والوجوب ( لمصححه )

[٤] فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف ( لمصححه )

والآخرة فهي من الانبياء على الخاصة والعامة في ظاهريهم وباطنيهم ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهريهم . ومن العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في افرادات وغيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود . وفي البحر الرائق في آخر كتاب الحدود ورسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح واستظام الاموال ( وفي كليات ابى البقاء ما حصله ان السياسة المطلقة هي استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى في العاجل والآجل على الخاصة والعامة في ظواهرهم وبواطنهم وهي انما تكون من الانبياء وتسمى سياسة مطلقة . لانها في جميع الخلق وفي جميع الاحوال . او لانها مطلقة اى كاملة من غير افراط وتفريط واما من السلاطين وامرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجبة في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم ونظمهم في امور معاشهم وتسمى سياسة مدنية واما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم لا غير اى لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبنى على الشوكة الظاهرة والسلطنة القاهرة وايضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لانها ايضا منوطة بالجبر والتقهر وتسمى سياسة نفسية . وتقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة وتسمى سياسة بدنية . ) والسياسة نوعان . النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهاتها من جهاتها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتابا متعددة . والسياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية وعلم السياسة وسياسة الملك والحكمة المدنية ( وهو علم تعلم منه انواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية واحوالها وموضوعه المراتب المدنية واحكامها والاجتماعات العاضلة والرديئة ووجه استبقاء كل واحد منها وعلة زواله ووجه انتقاله وامر الرعية وعمارة المدن . وهذا العلم لا يستغنى عنه احد من الناس لان الانسان مدنى بالطبع ويجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا والهجرة من الرديئة وان يعلم كيف ينفع اهل مدينته وينفع بهم وانما يسم ذلك بهذا العلم . وكتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد . )

### فصل الطاء المهمة

( السرطان ) بفتح السين والراء اسم حيوان [١] . واسم برج وهو الذى اذا وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب . واسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح يتولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملات العروق التي

[١] من حيوانات البحر معروف وجمعه بالالف والتاء على لفظه كذا في المصباح ( لمصححه )



الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرها من المستأمنين والمرتدين واهل الذمة كذا في البرجندی وجامع الرموز \* وفي فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار \* وفي الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي \* وفي المنشور السير جميع سيرة \* وقد يراد بها قطع الطريق \* وقد يراد بها السنة في المعاملات يقال سار ابو بكر رضى الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو وان المقصود بها في قولنا كتاب السير سير الامام ومعاملاته مع الغزاة والانصار والكفار \* وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى \*

(السيارة) هي الكواكب السبعة الزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ويسمى بالسيارات ايضا (وبعضهم جمعها في بيت واحد \* شعر \* هفت كوكب كه هست عالم را \* كاه ز ايشان نظام وكاه خال \* قمر است وعطارد وزهره \* شمس ومريخ ومشتري وزحل \* )

### فصل السين المهملة

(السادسة) بالبدال المهملة عند المنجمين واهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة \* (التسديس) شش كوشه كردن وشش كردن ودر اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستاره ديكر كما في المنتخب ويحيى في لفظ النظر \* (المسدس) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل \* عند المحاسبين والمهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذى ستة اضلاع \* وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة وثلاثين مربعا صغيرا ويسمى بمربع ستة في ستة وبالوفق السداسى ايضا \* وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويحيى في فصل الطاء المهملة \* (السلاسة) بالفتح مرادف هشاش است ومقابل لزوجة چنانچه در فصل جيم از باب لام خواهد آمد وتزد شعرا آنت كه در نظم روانى بجدى بود كه در ادائى آزه كرفتگى نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع واين سلاست نظم است وبرين قياس سلاست نثر كما لا يخفى \*

(السياسة) بالكسر والمثناة التحتانية مصدر ساس الى الرعية اى امرهم ونهاهم كما في القاموس وغيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجى في الدنيا

لكن الاول ليس بملة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ما سوى الاسكار فتعين الاسكار لعملية الحرمة في الحظر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي ) . فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعملية ذلك الحكم والابطال نفى لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض . قلنا المقصود بصلوح الكل صلوحه في بادئ الرأي وعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والتفكير فلا تناقض . وبالجملة فالسير والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعملية في بادئ الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر والتأمل كما تقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمه علة للربوية في بادئ الرأي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتعين الكيل ( لان الاشياء التي يوجد فيها الطعم والتي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان ووسائل حياة النفوس فالتيسير في امثالها الاطلاق باباغ الوجوه والاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها وكثرة المعاملات فيها دون النضيق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام اعلى ومعاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا ولا تعسرا ولقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية وحواشيه ) وهناك مقامان . احدهما بيان الحصر وكيفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليه والا لما ثبت الحصر الذي ادعاه . وثانيهما ابطال عملية بعض الاوصاف وكيفي في ذلك ايضا الظان . وذلك بوجوده الاول الالاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود في الصورة القلانية فلو استقل بالعملية لاتفى الحكم باستقامته . والثاني كون الوصف طرديا اى من جنس ما علم الغوّه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق . والثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق في ذلك لعدالته . والحقيقة لا يتمسكون بهذا المسلك ويقولون التردد ان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت عدم عملية غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفى ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلويح والعضدى وحواشيهما .

(التيسير) نزد منجمان نام عملی است وبیانش در لفظ حد در فصل دال مهمله از باب حای مهمله گذشت .

(السير) یکسر الاول وفتح الثانی جمع سيرة والسيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى



فی الله . سیر الی الله نہایت دارد و اهل تصوف گویند سیر الی الله آنست کہ سالک چندان سیر کند کہ خدایرا بشناسد و چون خدایرا شناخت سیر تمام شد و ابتدای سیر فی الله حاصل شد پس سیر الی الله را غایت و نہایت است و سیر فی الله بی انتہا . و اهل وحدت گویند سیر الی الله آنست کہ سالک چندان سیر کند کہ یقین بداند کہ وجود یکی است بیش نیست و جز وجود خدای تعالی وجودی دیگر نیست و این بحز حصول فنا و فناء فنا حاصل نشود . و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست کہ سالک بعد از شناختن خدای چندان سیر کند کہ تمام صفات و اسامی و علم و حکمت خدای کہ بسیار اند بلکه بی نہایت در یابد و تازندہ باشد ہم درین کار باشد . و نزد اهل وحدت آنست کہ سالک بعد از حصول سیر الی الله دیگر چندان سیر کند کہ تمام حکمتہای جواهر اشیاء کماہی بداند و بہ بیند . و بعضی گویند سیر فی الله امکان ندارد چرا کہ عمر اندک و علم و حکمت خدای بیشمار و بعضی گویند امکان دارد چرا کہ استعداد آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است کہ ہمہ در یابد انتہی . و فی حاشیہ جدی علی حاشیہ البیضاوی فی تفسیر سورۃ الفاتحہ اعلم ان المحققین قالوا ان السفر سفران . سفر الی الله و هو متناہ لانہ عبارة عن العبور علی ما سوی الله و اذا کان ما سوی الله متناہیا فالعبور علیہ متناہ . و سفر فی الله و هو غیر متناہ لان نعوت جماله و جلالہ غیر متناہیة لا یزال العبد یترقی من بعضها الی بعض و هذا اول مرتبۃ حق الیقین کذا قال الفاضل . و در توضیح المذاهب آورد سیر الی الله وقتی منتهی شود کہ بادیہ وجود بقدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آن گاہ متحقق شود کہ او سبحانہ تعالی بندہ را بعد از فناء مطلق ذاتی مطہر از آلائش حدثنان ارزانی فرماید تا بدان دو عالم اتصاف باوصاف الہی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند . و عند الاصولیین و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و یسمی بالسبب و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا و بالتزید و بالتقسیم بالسبب فقط او بالتقسیم فقط او بالتزید فقط اما تسمیة الكل باسم الجزء و اما اکتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك و یفسر بانہ حصر الاوصاف الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علة بعضها لتثبت علة الباقی و عند التحقيق الحصر راجع الی التقسیم و السبب الی الابطال ( و حاصلہ ان تفحص اولا اوصاف الاصل ای المقيس علیہ و یردد بان علة الحكم فیہ هل هذه البصفة او تلك او غير ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتی یبقی وصف واحد فیسقر و یتعین للعلة فیسفاد من تفحص اوصاف الاصل و تریدہا للعلة الحكم و یطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة لاحکم دون الاوصاف الباقیة كما یقال علة حرمة الخمر . اما الاتخاذ من الغیب . او المیعان . او اللون المخصوص . او الطعم المخصوص . او الزیح المخصوص . او الاسکان .

الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضاً القتال • وسورة ق تسمى ايضاً سورة  
الباسقات • وسورة اقتربت تسمى ايضاً القمر والمبوضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود  
الوجوه • وسورة الرحمن تسمى ايضاً عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف  
ابي الظهار • وسورة الحشر تسمى ايضاً سورة بنى النضير • والملتحنة بفتح الحاء وقد تكسر  
تسمى ايضاً سورة الاوتخان • وسورة المؤودة وسورة السف تسمى ايضاً سورة الحواريين •  
وسورة الطلاق تسمى ايضاً سورة النساء الفصرى • وسورة التحريم تسمى ايضاً سورة  
التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضاً سورة الملك والمناعة والمناعة والواقية •  
وسورة سأل تسمى المعارج • وسورة الوانغ وعم تسمى النبأ والتسائل والمعصرات •  
وسورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البينة وسورة البرية  
وسورة الانشكاك • وسورة ارأيت تسمى سورة الدين • وسورة الماعون والكافرون تسمى  
المقشقة وسورة العباد • وسورة النصر تسمى سورة النوديع • وسورة تبت تسمى  
سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورة الفلق والباس تسميان  
المعوذتين • بكسر الواو والمقشقتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المقشقتان سورة  
الكافرون وسورة الاخلاص •

(الاسوارية) فرقة من المعتزلة اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه  
وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعده او علم عده والانسان قادر عليه لان  
قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدها قدر على الآخر [١] كذا في شرح  
الموافيق •

(السهر) بفتح السين والهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى  
المتجاوزة عن الحد الطبيعى • والسهر السباتى والسبات السهرى قد سبق ذكرها في فصل  
النساء المشاة الفوقانية •

(السبر) بالكسر وبالباء الموحدة وقيل بالفتح والياء المثناة كما يحى بعد هذا ويقال له  
التقسيم هو حصر الاوصاف في الاصل والغاء بعض ليتقن الباقى للعلة كما يقال علة حرمة  
الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع وغير الماء وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق  
الذى يفيد ابطال علة الوصف فتقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني •

(السير) بالفتح وسكون الياء عند اهل التصوف واهل الوحدة يطلق بالاشتراك على  
معنيين در جمع السلوك در بيان معنى سلوك مى آورد. سير دو نوع است سير الى الله وسير  
[١] فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد  
(لمصححه)



است \* شش هزار وششصد وشش است ) واعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد وهو كثير وقد يكون لها اسمان فكثر \* منها الفاتحة لها نيف وعشرون اسما \* فاتحة الكتاب وفاتحة القرآن لانه يفتح بها في المصحف \* وام الكتاب وام القرآن لتقدمها وتأخر ما سواها تبعاً لها لانها امته اى تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها \* والقرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن \* والسبع المثاني لكونها سبع آيات \* بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون النعمت عليهم ومنهم من عكس ولاها ثنى في الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة والا صح انها مكية لقوله تعالى واقد آتيناك سبعا من المثاني وهو مكى ولما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد والوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين والكافرين هكذا في البيضاوى وحواشيه ) والوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني \* والكنز لما عرفت \* والكافية لانها تكفى عن غيرها في الصلوة ولا يكفى غيرها عنها \* والاساس لانها اصل القرآن \* والنور \* وسورة الحمد \* وسورة الشكر \* وسورة الحمد الاولى \* والرقية \* والشفاء \* والشفافة \* لقول النبي عليه الصلوة والسلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء \* وسورة الصلوة اتوقف الصلوة عليها \* وقيل ان من اسمائها الصلوة ايضا \* وسورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا \* وسورة السؤال لذلك \* وسورة تعاليم المسئلة \* وسورة المناجاة \* وسورة التفويض لاشتمالها عليه في قولك اياك نستعين \* ومنها سورة البقرة تسمى سنام القرآن وسنام كل شئ اعلاه \* ومنها آل عمران تسمى طيبة وفي صحيح مسلم تسميتها والبقرة الزهراوين \* والمائدة تسمى ايضا العقود والمنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب \* والانفال تسمى ايضا بسورة بدر \* وبراءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله \* والفاضحة \* وسورة العذاب \* والمقشقة اى المبرئة من النفاق \* والمنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين \* والبحوث بفتح الموحدة \* والمعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين \* والخزومة والمنكلمة والمشردة والمدممة \* والنحل تسمى ايضا سورة النعم \* والاسراء تسمى ايضا سورة سبحان وسورة بنى اسرائيل \* والكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف \* والحائلة لانها تحول بين قارئها وبين النار \* وطه تسمى ايضا سورة الكليم \* واشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة \* والنمل تسمى ايضا سورة سليمان \* والسجدة تسمى ايضا سورة المضاجع \* والفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة \* ويس تسمى ايضا قلب القرآن \* والمعة لانها تم صاحبها بخير الدنيا والآخرة \* والمدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضى له كل حاجة \* وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغفر \* وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن \* وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصاييح \* وسورة الجاثية تسمى ايضا

والمفصل ما ولى المثنى من قصار السور سعى بذلك لكثرة الفصول التى بين السور  
بالسمة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا نزاع  
واختلف فى اوله . فقيل الحجرات . وقيل القتال . وقيل الجاثية . وقيل الصافات . وقيل  
الصف . وقيل تبارك . وقيل الفتح . وقيل الرحمن . وقيل الانسان . وقيل سبح . وقيل  
الضحى . وعبرة الراغب فى مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير . اعلم ان للمفصل  
طوالا واوساطا وقصارا قال ابن معن وطواله الى عم واوساطه منها الى الضحى وقصاره  
منها الى آخر القرآن وهذا اقرب ما قيل فيه كذا فى الاثقان . وفى جامع الرموز المفصل  
السبع الاخير وطواله من الحجرات . وقيل من ق . وقيل من الهم . وقيل من الفتح .  
وفى المنية قال الاكثر من سورة محمد الى البروج طوال ومن البروج الى سورة لم يكن  
وقيل الى البلد اوساط ومنها اى من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار .  
وفى النهاية من الحجرات الى عبس ثم النكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر  
انتهى . قال فى الاثقان وفى جمال القراء قال بعض السلف فى القرآن ميادين وبساتين  
ومقاصير وعرائش وديابيج ورياض فيا دينه ما افتتح بالم وبساتينه ما افتتح بالر ومقاصيره  
الحامدات وعرائشه المسبحات وديابجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين  
والطواسيم او آل حم والحواميم . واخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج  
القرآن . قال السخاوى وقوارع القرآن الآيات التى يتعوذ بها سميت بها لانها تفرع  
للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي والمعوذتين ونحوها . وفى مسند احمد من حديث  
معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا الآية ( فائدة ) عدد سور  
القرآن مائة واربعة عشر باجماع من يعتد به ( وقال فى الاثقان وتعدد الآى من معضلات  
القرآن فان من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهى الى تمام الكلام ومنه  
ما يكون فى اثنا عشر . وقيل سبب اختلاف السلف فى عدد الآى ان النبي صلى الله عليه وسلم  
كان يقف على رؤس الآى لتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ  
انها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آى القرآن ستة آلاف آية وستة وست  
عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف  
وسمائة حرف واحد وسبعون حرفا . وقيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف  
آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائتا آية واربع آيات  
وقيل واربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست وثلاثون .  
وفى الشعب للبيهقى عن عائشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آى القرآن فمن  
دخل الجنة من اهل القرآن فليس فرقه درجة انتهى من الاثقان . ( اما مشهور درميان  
حفاظ وقراء همان است که در شعر مشهور است . بيت . آیت قرآن که جان را دلکش



في بديع الميزان \* والقضية المشتعلة على السور تسمى مسورة ومحصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الرأ والام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة ولفظ الحلية \*

( السورة ) بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آى ذوق فاتحة وخاتمة واقلها ثلث آيات كذا قال الجعبرى \* والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع \* وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اى الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار ( وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا في التلويح ) قال القتبى السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرت اى افضلت من السور وهو الباقي من الشراب فى الاناء كأنها قطنة من القرآن \* ومن لم يهمزها جعلها من المعنى المتقدم وسهل همزتها \* ومنهم من شبهها بسورة البناء اى القطعة منه اى منزلة بعد منزلة \* وقيل من سور المدينة لاحاطتها باياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السوار لاحاطته بالساعد \* وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة [١] \* وقيل لتركيب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركب ومنه اذا تسوروا المحراب كذا فى الاتقان ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف \* والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهى تجليات الكمال كذا فى الانسان الكامل فى باب ام الكتاب ( فائدة ) قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان النورية السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثين واعطيت مكان الانجيل المثانى وفضلت بالمفضل \* قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائى وغيرهما عن ابن عباس قال السبع الطوال البقرة وآل عمران والساء والمائدة والانعام والاعراف قال الراوى وذكر السابعة فنسيتها \* وفى رواية صحيحة عند ابى حاتم وغيره من مجاهد وسعيد بن جبير انها يونس وفى رواية عبد الحاكم انها الكهف \* والمثون ما وليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها \* والمثانى ما ولى المثين لانهما تشبهان اى كانت بعدها فهى لها ثوان والمثون لها اوائل \* وقال الفراء هى السور التى آيها اقل من مائة آية لانها نثى اكثر مما نثى الطوال والمثون \* وقد تطلق المثانى على القرآن كله وعلى الفاتحة \*

[١] ( قال ) الم تر ان الله اعطاك سورة \* ترى كل ملك دونها يتذبذب \* فكل سورة من القرآن بمنزلة درجة رفيعة ومنزل غال يرتفع الفارئ منها الى درجة اخرى ومنزل آخر الى ان يستكمل القرآن ( لمصححه )

العالم محبوب دخل على محبه فجأة فاذله عما فيه من الامر بحيث غاب متجيرا في مشاهدته عن العقل والتمييز فلما كرر النظر الى محاسنه وجماله واستأنس بقلائه ووصاله عاد التمييز والتبصير وزال الدهش والتحير . والسكر حال شريف يعتمر عليه صحوان صحو قلبه وهو تفرقة محضه ليس من الاحوال بشئ وصحو بمده ويسمى الصحو الثاني وصحو الجمع والصحو بعد المحو وهو حال بصير مقاما ويكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع والفرقة ولكونه لا ينال الا بعد العبور على بحر السكر والجمع . فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث والسكر معراج السالكين لافادته محو الحدث . والصحو الثاني اوج السكمال لافادته اثبات القدم وافادة السكر محو الحدث لانه نتيجة . مشاهدة جمال القدم ونور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لا تدوم في البداية بل تلوح وتختفي سريعا كالقوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيار بالكلية بل يزول نارة ويعود اخرى ويتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث والسكر الماحي له وتسمى هذه الحالة تلويها فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث واثبات القدم وتسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان وصاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة ويفقد اخرى ويكون مأسورا تحت تصرف التلون ومناطق تلويته الوجود الذي هو مثار الصحو الاول والسالك لا يستغنى عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر . اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات ولا تستقر من حال الشهود الا هذه والسكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود الذات فانه لا تحصل لاحد منها في الدنيا الالحات يسيرة كقوله عليه السلام لى مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة في الآخرة لاهلها هى هذه والمقام المحمود لعله عبارة عنها كذا فى شرح القصيدة الفارضية .

(المسامرة) خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم فى عالم الاسرار والغيوب كذا فى الجرجاني .

(المسامير) جمع مسمار . بكسر الميم وهى عند اطباء تآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا فى بحر الجواهر .

(السور) بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد فى القضايا المحلية كاللفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع فى القضايا الشرطية كاللفظ كلما ومتى وليس كلما وليس متهما وليس متى . ولفظ متهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سرر الشرطية الكلية المتصلة صرح به



الامور الحسنة والقيحة . قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب والنشاط وقصور الاعضاء من غير مرض ولا علة مباشرة ما يوجبها من الماء كحول والمشروب والمشموم . وقيل هو قصور يغلب على العقل من غير ان يزيله . وقيل هو معنى يزول به العقل . وفي الكشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب انتهى . وقال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا ولا كثيرا ولا الرجل من المرأة . وعندها هو الذي يهذى ويختلط جده بهزله ولا يستقر على شئ في جواب وخطاب واليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية . وفي فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحبه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران وعليه الفتوى . وفي الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرأ قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندی ( اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعنى ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولهما واما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر ولو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر ولو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنيذ الى قوله يحسد صاحبا . اعلم ان السكر عند ابي حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا حتى الارض من السماء وفي حق الحرمة ان يهذو وعندها ان يهذو مطلقا اى في وجوب الحرمة والحد واليه مال اكثر المشايخ . وعند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه وحركته واطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية ) . والسكر عند الصوفية دهش يلحق سر الحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن انفس وذهل الحس عن المحسوس والم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة واصاب السر دهش ووله وهيجان لتحرير نظره في شهود جمال الحق وتسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر الممنوى غلبة نور الشهود وفي السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس . وقلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر وفي النظرات بعدها تقل على التدرج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة ونزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس والعقل وظهر التمييز بين المنفردات من المعقولات والمحسوسات وتسمى هذه الحالة صحو نظيره في هذا

( سرائر الآثار ) هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان .

( السرار ) انما حق السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام الى مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص لكل شئ الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي .

( السفر ) بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في الكرماني . والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام ولياليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولا حد لاكثرها ولا ينحفي ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج عن عمرات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فاروق وخرج من بيوت بلده وعماراته اى عن سوره وحده قاصدا مسافة ثلاثة ايام ولياليها بسير وسط . والقصد بالقصد هو الارادة المعبرة شرعا بان يكون على سبيل الجزم والسير الوسط المشى بين البطوء والسرعة وذلك ما سار الابل الحمول والراجل والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجل في الجبل هكذا في جامع الرموز . ( وفي الاصطلاحات الصوفية السفر هو توجه القلب الى الحق والسير مرادف له . والاسفار اربعة . الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الاسماءية . الثانى هو السير في الله بالاتصاف بصفاته والتحقق باسمائه الى الافق الاعلى وهو نهاية مقام الروح والحضرة الواحدية . الثالث هو الترقى الى عين الجمع والحضرة الاحدية وهو مقام قاب قوسين فما بقيت الاثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى وهو نهاية الولاية . الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل وهو مقام البقاء بعد الفناء وانفراق بعد الجمع . نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثانى هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية . ونهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر والباطن بالوصول في احدية عين الجمع . ونهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع والفرق بشهود اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة والصور الكثيرة في عين الوحدة . )

( السكر ) بالضم وسكون الكاف بمعنى مستى ومست شدن ونبيذ خرما وهرجه مست كئنده باشد كما في المنتخب وقال العلماء السكر بمعنى مستى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الانجرة المتصاعدة من الخمر وما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقله المميز بين



وبعضى مسكن أن عقل كه بدن تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگويند ومسكن آن عقل كه بدن تدبير كارهاى دنيا كند در دماغ ميگويند وجايگاه كار هر دو در سينه است . وشيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است وترجمان بصيرت وبصيرت مر روح را بمثابة دل است وعقل بمثابة زبان است واين عقل عقلى واحد است ليس على ضربين وقد ورد فى اخبار داود عليه السلام انه سال ابنه سليمان عليه السلام اين موضع العقل منك قال القلب لانه قالب الروح والروح قالب الحيوه انتهى ما فى مجمع السلوك .

(السر) هو ما يختص بكل شئ من جانب الحق عند التوجه الايجادى اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحب له والعارف به كما قال النبي عليه الصلوة والسلام عرفت ربى بربى .

(سر العلم) هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق فى الحقيقة وغيره بالاعتبار .

(سر الحال) ما يعرف من مراد الله فيها .

(سر الحقيقة) ما لا يفشى من حقيقة الحق فى كل شئ

(سر التجليات) هو شهود كل شئ فى كل شئ وذلك بانكشف التجلى الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم بجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية وامتيازها باتعينات التى تظهر فى الاكوان التى هى صورها فيشهد كل شئ فى كل شئ .

(سر القدر) ما علمه الله من كل عين فى الازل مما انطبع فيها من احوالها التى تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شئ الا بما علمه فى حال ثبوتها .

(سر الربوبية) هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب وليس الا الاعيان الثابتة فى العدم والموقوف على المعدم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به .

(سر الأثر الربوبية) هو ظهور الرب بصور الاعيان فهى من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهى عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية فى الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها فى الازل فليس الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل .

ما زعموه فوق اروح والقلب هو عين الروح المتجلى في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الاولى وعين القلب المتجلى في النهاية بوصف غريب مستعجم على الطائفة الثانية كذا في شرح القصيدة الفارضية . وفي مجمع السلوك واما الصوفية فيقولون النفس جسم لطيف كلطافة الهواء في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والقلب داخل في النفس وهو الطيف واضوء منها واما السر فقال الله تعالى فانه يعلم السر واخفى والسر نور روحاني آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة . وقال بعض الصوفية السر بعد القلب وقبل الروح وقيل بعد الروح واعلى منه والطف . وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة . وشيخ شيوخ كويد آن را كه سر نام نهاه اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خویش بلکه چون نفس يك مى گردد قلب از مقام خویش عروج مى كند وياروح از مقام خویش عروج مى كند اين را سر مى كويند و اين سر هم از قلب وهم از روح پيدا مى شود . واما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحياة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك واما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى والاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر واخفى وانما سمي اخفى لانه ابلاغ من السر والروح والقلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهوم يعنى يكايك ورود وهم وفهم سالك عارف در مرتبة روح خفي نمى رسد الا باعانة الله وهو نور الطيف من السر واروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحجاب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس والقلب والسر والروح عن الحضرة ينتفت البهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فيتبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك النية من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى وهذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلما تلتفت عن الاعلى الى الازل وهم الذين قال الله فهم يخشونه ولا يخشون احدا الا الله وفيهم ايضا ان لله عبادا لو حجبا عن الله طرفه عين في الدنيا والآخرة لارتدوا . اعلم ان ثمة روحا آخر الطيف من هذه الارواح كلها وهى لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله وهذا الروح لا يكون لكل احد بل هو للخواص قال الله تعالى ياقى الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط . واعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شئ واحد لا يلتفت الى قوله ( فائدة ) الفرق بين السر والعقل ان العقل نور روحاني ومقامه في جانب السر الا ان السر ميال الى الاعلى والعقل ميال الى الدنيا والآخرة . وازيحا است كه بعضى كويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر دنيا را ونوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را



گفت مسخور است گفت کدام سحر کرده است اورا گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده است گفت در مشاطه یعنی موها که از شانه کردن می ریزد از سرو ریش و در وعای شکوفه نخل تر گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آن حضرت با چند صحابه بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وی پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کبان که در وی یازده کره بود پس نازل شد سوره فلق و ناس و هر آبی که می خواندند کرمی ازان کشاده می شد و آیات این دو سوره نیز یازده اند • و در روایتی آمد که یافتند طلعه نخل را در وی تمثال آن حضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلانیده و رشته در وی یازده کره کرده پس معوذتین می خواندند و کرمی کشاده می شد و هر سوزنی که می کشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا می شد • پستر دانستی است که تأثیر سحر در ذات مبارك آن حضرت موجب منقصیت نیست بلکه ظهور تأثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آن حضرت را ساحر می خواندند و مقرر است که سحر در ساحر تأثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تأثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است • الغرض تأثیر سحر در آن حضرت برای این حکمتها و مصاحتهاست و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة •

(المسخرة) بفتح میم و خای معجمه آنکه مردمان باو سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگامه مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت زند کذا فی کشف اللغات •

(السدر) بفتح السین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض [البصر اذا اراد صاحبه القيام وربما وجد طینا فی اذنيه وثقلا عظاما فی رأسه وربما زال عقله والشدید منه يشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج كما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

(السر) بالكسر والتشدید یطلق علی امرین احدهما امر خفی ضد العلانية والآخر القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاطلاق لفظ الحاطر الموضوع لما یتخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا كما یقال ورد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا • والسر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح والقلب • وعند طائفة فوق القلب دون الروح • وعند المحققین انه هو القلب وان (ثالث) «کشاف» (۴۶)

ذلك ارماد فذهبت لايول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فأتى الله ولا نفعل فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجى فصعد الى السماء فجنهما فاجنهما فقالا ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا ما تريد شيئا يتصور في وهمك الا كان فصور في نفسي جبا من حنطة فاذا انا بحب الزرع فيخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن فانطحن وانخز وانا لا اريد شيئا الا حصل فقالت عائشة رضى الله عنها ليس لك توبة انتهى من التفسير الكبير . و شيخ عبد الحق دهلوى در مدارج النبوة فرموده اندك سحر در شرع حرام است و بعضى گفته اندكه تعلم وى به نيت دفع سحر از خود حرام نيست و ساحر كه در سحر وى كفر نباشد توبه كنانيده شود و اگر كفر باشد قتل كرده شود و در قبول توبه وى اختلاف است مثل زنديق كه منكر دين و نبوت و حشر و نشر و قيامت باشد . و در حقيقت سحر اختلاف است بعضى كويند كه مجرد تخيل و ايهام است و اختيار ابو بكر استر اباى از شافعيه و ابو بكر رازى از حنفيه و طائفة ديكر همين است . و اما جمهور علماء اتفاق دارند برين كه سحر را حقيقت است و ظاهر كتاب و سنت مشهوره برين دلالت دارد اما اختلاف دارند درين امر كه مر او را تأثير است فقط در تغيير مزاج پس نوعى از مرض است و يا تأثير او منتهى مى شود با حالت يعنى انقلاب حقيقت شئ بحقيقت ديكر چنانچه حيوان جهاد گردد و بالعكس و انسان همار و كوسپند شير گردد و بالعكس و جمهور قائل اند بآن . و بعضى كويند كه سحر ثبوت و وقوع ندارد و اين سخنان مكابره و باطل است و كتاب و سنت بخلاف آن ناطق است و سحر از حيل صنايعه است كه حاصل مى شود باعمال و اسباب بطريق اكتساب و اكثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زياده تأثير كند بلكه اگر جنب از وطى حرام بلكه با محارم بود زياده تر مؤثر مى باشد اعاذنا الله من السحر و من الساحر . و بقل صحيح ثابت شده است كه يهود سحر كردند آن حضرت صلى الله عليه وسلم را و تأثير آن در ذات جليل وى ظاهر شد از عروض نسيان و تخيل وضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع اين حادثه بعد از رجوع از حديبيه بود در ذى حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقاى اين عارضه بقولى چهل روز و بروايتى شش ماه و بنقل يك سال بود تا آنكه شئ نزد عائشه رضى الله عنها بود و دعاء كرد و بسيار كريفه كرد پستر گفت يا عائشه آگاهى دارى تو بآنكه خدائى تعالى فتوى داد مرا در آنچه استفتاء كردم يعنى اجابت كرد آنچه سؤال كردم از وى فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست يكي ازان دو نزد من و ديكرى نزد پايهاى من پس گفت يكي ازان دو مرد يار خود را چه حال است اين مرد را و درد وى از چيست .



النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة والشخص الصغير يرى الضباب عظيما ويرى العظيم من البعيد صغيرا فلم ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة \* ثانيها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كأنه مركب من الالوان \* وثالثها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فرمما حضر عند الحس شيء آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيريها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة \* فاذا عرف هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل انظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحقيق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعلمه ولم يحرك الناس والالوهام والانظار الى غير ما يريد احراجهم لفطن الساطرون بكل ما يفعله فهذا هو المقصود من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتمل لها \* فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل \* اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقي مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى وما هم بضارين من احد الا باذن الله \* واما الاخبار احدها ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض ونزلت المعوذتان بسببه \* وثانيها ان امرأة اتت عند عائشة رضى الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فايبت فقالا لي اذهبي فبولي على

مباد قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان  
كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه واذا جاز كون التصورات مبادى  
لحدوث الحوادث في البدن فالى استبعاد من كونها مبادى لحدوث في خارج البدن . السابع  
ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا  
يحقق امكان ما قلنا . واذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التى تفعل هذه الافعال قد تكون  
قوية جدا فتستغنى في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة  
فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه ان النفس ان كانت مستعينة على البدن شديدة  
الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير  
في مواد هذا العالم . واما اذا كانت ضعيفة شديدة النعلق بهذه المذات البدنية فحينئذ لا يكون  
لها تصرف الية الا في البدن فاذا اراد الانسان صيورتها بحيث يتعدى تأثيرها من  
بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فنبه الخيال  
عليه واقبلت النفس الباطنة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والنصرفات الروحانية ولذلك  
اجتمعت الائم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات والمشتبهات وتقليل  
الغذاء بل الاعتزال عن الخلق وكما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى .  
والسبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل  
واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها وتوزعت على تلك الافعال ولهذا من حاول  
الوقوف على مسألة فانه حال تفكره فيها لا بد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ  
الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن واسهل واذا كانت كذلك كان الانسان  
المشغول الهم والهمة بقضاء الشهوات وتحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها  
مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا . والقسم  
الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية . واعلم ان القول بالجن انكره بعض  
المتأخرين من الفلاسفة اما اكبر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها  
بالارواح الارضية بعضها خيرة وبعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم  
الكفار وهى قادرة علما واتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان  
القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة  
الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية . ثم ان احساب الصنعة وارباب التجربة  
لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والتجريد  
والقسم الرابع من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبنى على مقدمات .  
احديها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة  
والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا ومتحرك ساكنا والقطرة



في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين ونحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى . وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الخاء المعجمة . وقال الحكماء السحر مزج قوى الجوهر الارضية بعضها ببعض . ( قال الامام فخر الدين الرازي في الفسیر الكبير اعلم ان السحر على اقسام . القسم الاول سحر الكلدانيين والكسديين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم . والقسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان . فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا . واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة . ثم الذي يؤكده هذا الاحتمال على وجوه . الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيل السقوط ومتى قوى اوجب السقوط . الثاني انه اجمعت الاطباء على نهى المربوف عن النظر الى الاشياء الحمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللامعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام . الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتاقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيلته وتشبته بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك وارتفع على رأسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية . اربع اجمعت الائمة على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى من الطلب النفسانى قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهيم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة . الخامس ان المبادئ القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في المضلات صالحة للفعل وتركه ولان يرجح احد الطرفين على الآخر لا مرجح . وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قيحا او مؤلما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العقلية مبادئ بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادئ هذه الافعال فإى استبعاد في كونها مبادئ للافعال لنفسها والقاء الواسطة عن درجة الاعتبار . والسادس ان التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات

المصلى بين يديه [١] سواء ستر جسمه بتمامه أو لا كذا في البر جندی .

(المستور) عند المحدثين هو مجهول الحال وقيل انه قسم منه وقد سبق في فصل اللام من باب الجرم . وعند الصوفية يطلق على المكتوم ويحيى في فصل الميم من باب الكاف .

(الاستتار) در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست که حرفی بجهت استقامت وزن بحر فی بیوشد مثلاً عین را الف خواند و این از عیوب است . و مستتر نزد نحویان قسمی است از ضمیر و آنرا مستکن نیز نامند و یحییٰ فی لفظ الضمیر فی فصل الراء من باب الضاد المعجمة .

(السحر) بالكسر وسكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود . وفي كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهرى عن الفراء ويونس وقال وسمى السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكأن الساحر لما ارى الباطل حقا اى في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اى صرفه . وذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان ومعونة منه وكل ذلك لامر كينونة السحر فلم يصل الى تعريف يعول عليه في كتب افقه . والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع والاقترب انه الانبياء بخوارق عن موازنة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه والا فسق وبدع . نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متقٍ وليس له دليل من العقل الا اجماع الامة وعلى هذا تعلمه حرام مطلقا وهو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محذور عنه للفنى انتهى . وفي البيضاوى في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المقصود بالسحر ما يستعان في تحصيله بالقرب الى الشيطان مما لا يستعمل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فان تناسب شرط في التزام والتعاون وهذا يميز الساحر عن النبي والولي . واما ما يتعجب منه كما يقع احباب الجليل بمعونة الآلات والادوية او يربه صاحب خفة اليد فقير مذموم وتسميته سحرا على التجوز او لما فيه من اذقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفى سببه انتهى . وفي الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور ويرصد له وقت مخصوص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفتش الخالف للشرع ويتوصل



وجوده فيها يوم الجمعة يقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت [١] هكذا في الاشياء وحاشية الحموى \*

(المستند) عند اهل النظر هو السند كما عرفت \*

(مستند المعرفة) هي الحضرة الواحدة التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية \*

(السوداء) كحمرء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق \* وهي قيمان \* طبيعية ويسمى جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعى \* وغير طبيعية وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرء السوداء والسوداء الاحترقية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانوننجيه والموجز \*

(سواد اعظم) در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمامه موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في الزواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نیز خواهد آمد \*

(السرمدى) ما لا اول له ولا آخر له والازلى ما لا اول له [٢] والابدى ما لا آخر له [٣] كذا في الاصطلاحات الصوفية \*

### فصل الرء المهملة

(الستر) بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كعطاء الكون والوقوف مع العادات والاعمال كذا فيها \*

(الستائر) صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني شعر \* تجليت للاكوان خاف ستورها \* فتمت بما ضمت عليه الستائر \* كذا فيها ايضا \*

(الستور) تخص بالهاكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب والشهادة والحق والخلق كذا فيها \*

(السترة) بالضم وسكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه

[١] وكذا اذا قال لامرأته اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد

ثلاثة ايام فاذا تم ثلاثة ايام حكمنا بوقوع الطلاق من حين حاضت (لصححه)

[٢] وبعبارة اخرى ما لا يكون مسبوقا بالعدم (لصححه)

[٣] وبعبارة اخرى ما لا يكون متقدما (لصححه)

دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المقصود بانصال سنده هو الاتصال ظاهراً فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطباق . وقال ابن عبد البر المسند المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى النبي عليه وسلم خاصة متصلاً كان او منقطعاً وهذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعاً ولا قائل به . وبالجمل في المسند ثلثة اقوال . الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه . والثاني مرادف المتصل وقال به الخطيب . والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للسخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضاً على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اى جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحاً كان او ضعيفاً واحداً فواحداً . وجمع المسند المسانيد ومن ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر . ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة . ثم ان شاء رتبته على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فاحد مثلاً وان شاء رتبته على حروف المعجم في اسماء الصحابة كأن يتبدى بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة .

( الاستناد ) عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فأدى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأمور به المطلق والموقت . ( اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة . الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تجزئ الطلاق والعاق بان قال انت طالق . والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كافي لتعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق فمند حدوث الشرط يتقلب ما ليس بعلة علة يعنى ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول [١] . والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم الى الماضي بوجود السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه تجب الزكاة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستنداً الى وقت وجود سبب الزكاة وهو ملك النصاب . والرابع التبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتاً من قبل في الماضي بوجود علة الحكم والشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت

[١] فيصير حينئذ علة ( لمصححه )



المسند هو منطلق وحده \* وقال صاحب التلخيص والمقصود بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله وتعمز ضبطه وكان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه ويمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطبق ابوه لانه مفرد ونحو قل هو الله احد لان تعاليقها على المبتدأ ليس بعائد ونحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه ودخل فيه نحو زيد ابوه قائم وزيد ما قام ابوه وزيد مررت به وزيد ضرب عمرا في داره وزيد كسرت سرج فرس غلامه وزيد ضربته ونحو قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها والعائد اعم من الضمير وغيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ \* وههنا بحث طويل الذيل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب \* اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة \*

(المسند) على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شئ وذلك الشئ يسمى مسندا اليه \* والمقصود بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافل التفضيل والظرف واسم الفل والاسم المنسوب \* وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه \* وعند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال \* بالمرفوع كالجنس يشمل المحدود وغيره وقوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهره الاتصال يخرج ما يكون ظاهره الانقطاع كالمرسل الجلي \* ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرسل الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى \* ويفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعنة المدلس وعنة المعاصر الذين لم يثبت لقياسها عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك \* وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم \* وقال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي وكذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اى محيى الموقوف مسندا قد يأتي بقلة واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم

الاسناد الخبرى وهو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية . والاسناد الانشائى وهو ما لا يكون كذلك . وعرف الاسناد الخبرى بانه ضم كلمة او ما يجرى مجراها كالمركبات التقييدية وما فى معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منى عنه . فان مفاد الخبر هو الوقوع واللا وقوع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند والمسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منى عنه لكن صاحب المفتاح اراد انتبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة وتنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما . وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجرى مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجمتين الى الاخرى بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفى ذلك كذا فى الاطول (قائدة) قيل فى نحو زيد عرف ثلاثة اسانيد مترتبة فى التقديم وتأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد وامتناع اسناد الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع وتانيها اسناده الى ضمير زيد وثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعى صرف الاسناد اليه مرة ثانية . اما وجه تقديم الاول على الثانى فلان الاسناد نسبة لا تحقق قبل تحقق الطرفين وبعد تحققهما لا تتوقف على شئ آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل والمبتدأ قبله فكلما تحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم . واما وجه تقديم الثانى على الثالث فظاهر كذا فى المطول فى آخر باب المسند (قائدة) المسند فعلى وسببى فالمسند افعلى كما ذكر فى المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوت للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببى فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد وزيد ما ضرب حكم فيه بنفى الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور وهو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببى سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقى . والمسند السببى ما اسند فيه شئ الى ما هو متعلق المسند اليه وصار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه وعلى هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه فى زيد منطلق ابوه مستدا سببيا ولا يكون نحو زيد مررت به وزيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول . وذكر الفاضل فى شرح المفتاح ان المسند فى زيد منطلق ابوه فعلى بخلافه فى زيد ابوه منطلق فان المثال الاول اسم انفعال مع فاعله ليس بمجمله فالحكم به فى زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق وهذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة ولم يلزم منه ان يكون



بغير التام ايضا . فالاسناد الاصلى هو ان يكون اللفظ موضوعا له ويكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض . وغير الاصلى بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد وهى المفهومة منه بالذات والتعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما وقولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات والتعرض للنسبة انما هو للتبعية وكذا الحال فى اسناد المركبات التوصيفية واسناد الصفات الى فواعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة والمفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة والنسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض . وتلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل فى المركبات اتسامة انشائية كانت او خبرية وفى غيرها من المركبات التقييدية وما فى معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف فى حاشية العوضى فى تعريف الجملة فى مبادئ اللغة . ومن الاسناد الغير الاصلى اسناد المصدر الى فاعله ولذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يحى فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . ومنه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا . والاسناد الاصلى هو اسناد الفعل او ما هو فعل فى صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفى او الاستفهام كذا فى الاطول فى باب المسند اليه فى بحث التقوى . اعلم ان المقصود بالاسناد الواقع فى حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به فى غاية التحقيق حيث قال المقصود بالاسناد فى حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا او مقصودا لذاته او لا . وتانيهما الاسناد الاصلى فالاسناد الغير الاصلى على هذا لا يسمى اسنادا وعرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة اى من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عنها اى لو سككت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطئه ونسبته الى القصور فى باب الافادة وان كان بعد محتسجا الى شئ كالمفعول به والزمان والمكان ونحوها فدخل فى الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة ونحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد وان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة فى مواقع المفرد . وكذا دخل اسناد الجملة التى علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها وان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به . فالاسناد الاصلى على نوعين . احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند والمسند اليه مفعلا كما فى قولنا زيد قائم واقام الزيدان . وتانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند والمسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائم مقام المفرد والواقعة صلة ونحو ذلك ويتضح ذلك فى لفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف . فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلى ولما كانت الافادة غير مفيدة بشئ يشتمل الحد

لا بد فيها من ملاحظة المسند اليه والمسند قصد لا اجمالا فلا يصح التعبير عنهما بافرد انتهى  
 فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم  
 احدى الجملتين الى الاخرى (تنبيه) قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد  
 الفعل بالشرط الخ الكلام اتسام هو الجزء والشرط قيد له اما المسند نحو ان جئني  
 اكرمك اى اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانما اخ له  
 فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق لجعل الاسناد اليه من  
 خواص الاسم ولحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل واسم فقد رجع الشرطيات  
 عندهم الى الحملات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط والجزء  
 خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين والجزء محكوم به والشرط محكوم عايه  
 والنسبة المحكوم بها بينهما ليس من نسبتى الشرط والجزء قال السيد السند ليس كون الشرط  
 قيذا لجزء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كالمجازاة تدل على  
 سببية الاول ومسببية الثانى اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغي  
 ان تحفظ هذه الاشارة وتعمل مذهب عامتهم ما يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم  
 في الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه  
 فيكون قولك ان جئني اكرمك كاذبا اذا لم يجيئ المخاطب مع انه لا يكذب العرف وذلك  
 لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه وفيه انه لا يخص السكاكي لان حصر الكلام  
 في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بنا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه  
 ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المقصود بالجزء في قولك ان جئني  
 اكرمك انى بحيث اكرمك على تقدير مجيئك وفي قولك ان كان زيد حمارا فهو حيوان  
 انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس  
 كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن  
 وعلى هذا القياس . واشارة قولهم كالمجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما  
 غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اى للظرفية مجرورها غير وله نظائر لا تحصى  
 ولم يقصد بشئ ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون  
 وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا  
 وايهما ارجح . قلت الارجح تقليل المسلك تسهلا على اهل الخطاب والاضطلاح ولعل  
 الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى  
 التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام ولو  
 اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكان حافظا لهذه المباحث  
 الشريفة (التقسيم) الاسناد بهذا المعنى اما اصلى ويسمى بالتام ايضا واما غير اصلى ويسمى



قوسى والاخرى خمسى . او باجتماع قافية مؤسسة مع غيرها كقافية اسلمى مع عالم [١] . او باختلاف الحذو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف النوجيه كذا فى بعض رسائل القوافى العربية . واما شعراى عجم سناد بمعنى اخص اطلاق كنى . ودر رساله منتخب تكميل الصنائه كويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و دید . وسناد در لغت بمعنى باکى يار بودنست و چون دو قافيه در شعرى بحسب ردف مختلف باشند در آن شعر اتحاد قافيه نباشد بلکه اين دو قافيه مانند دو کس باشند که يار يکديگر اند و گفته اند که سناد بمعنى اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است \* [٢]

(الاسناد) عند اهل النظر والمحدثين عرفت فى لفظ السند . وعند اهل العربية يطلق على معنيين . احدهما نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى اى ضمها اليها وتعلقها بها فالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب اليه مسندا اليه وهذا فيما سوى المركبات النقيديّة شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا . قال المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع فى عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانتفاء وهى صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بمحذف المضاف اى بنسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى الغوى فعلى الاول يكون اطلاق المسند والمسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول وعلى الثانى حقيقة . ثم المقصود بالاسناد والنسبة والضم الحاصل بالمصدر المبنى للمفعول وهى الحالة التى بين الكلمتين او مدلوليهما ولذا عبر عنه الرضى بالرباط بين الكلمتين . والمقصود بالكلمة ههنا اعم من الحقيقة مافوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية . والكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التى اياها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطى اذ الاسناد فى الشرطية عندهم فى الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطى على ما حققه السيد السند والمنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه والمسند فهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة فى كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا

[١] فى قوله \* يا دارمية اسلمى ثم اسلمى \* فتخندق هامة هذا العالم \* (لصححه)

[٢] الردف حرف مد اولين ساكن قبل الروى كما فى صبور ونصيب وعتاب والليل واليوم . والنأسيس الف تكون بينها وبين الروى حرف واحد كالف عالم والحذو حركة ما قبل الردف . والاشباع حركة الدخيل الذى قبل الروى وبعد التأسيس . والتوجيه حركة ما قبل الروى الساكن والتفصيل محال الى محله (لصححه)

مفيدا في الواقع او لم يكن ويسمى اسنادا ومستندا ايضا ويندرج فيه الصحيح والفاقد .  
والاول اى السند الصحيح اما ان يكون اخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له .  
والثاني اى السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند  
مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتفوية  
ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . وبالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع  
انتفاء السند ايضا من غير عكس وهو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند  
الاعم مطلقا او من وجه . والسند المساوى ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتى  
التحقق والانتفاء هكذا في الرشدية ( وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبدا عليه اى ما  
يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل . وللند صيغ ثلاث  
الاولى ان يقال لا نسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا واشتاتة لا نسلم لزوم ذلك وانما  
يلزم لو كان كذا والثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا ) وعند المحدثين  
هو الطريق الموصل الى متن الحديث . والمقصود بالطريق رواية الحديث وبمتن الحديث  
الفاظ الحديث واما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . وقال  
السخاوى في شرح الالفية هذا اى التغاير بينهما هو الحق انتهى . ومعنى الحكاية عن الطريق  
الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن  
رسول الله صلى الله عليه وسلم . ويقابل الاسناد الارسال وهو عدم الاسناد انتهى . وقد  
يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را كويندكه  
روایت کرده اند واسناد نیز بمعنى سند آید وكاهى بمعنى ذكر سند واطهار آن نیز آید .  
وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن والاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله . قيل  
لعل الاختلاف وقع بينهم فى الاصطلاح فى السند والاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف .  
اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة وسنة بالغة من السنن المؤكدة .  
قال ابن المبارك الاسناد من الدين ولولاه لقال من شاء ما شاء . وطلب العلو فيه سنة فهو  
قسمان عال ونازل اما مطلقا او بالنسبة ويحجى فى محله اى فى لفظ العلو . واعلم ايضا انهم قد  
يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد ويريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح  
باعتماد المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح الميّن شرح الاربعين  
لننوى فى الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح  
او باسناد حسن . ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق فى لفظ الحسن فى فصل النون  
من باب الحاء . وسند القرآن عبارة من رواية القرآن كما يستفاد من الاقان .

( السناد ) بالكسر عند اهل القوافى العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف  
الروى وذلك اما باجتماع قافية مردفة مع قافية غير مردفة كأن تكون احدى القافيتين



والعروق الضيقة فتمنع الغذاء والفضلات من النفوذ فيها والسدد الجمع • وتطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض ومثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء المتخين من الانحدار وصفاء البول وخرج رقيقه • قال العلامة واعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد وافواه العروق اذا انضمت وقد تطلق السدة على صلابة تثبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • والسدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء المافذ من الحلق الى الانف ومن الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر وعلى هذا فقس سد الكبد وسدد الماساريقا ونحو ذلك •

(المسدود) نزد اهل رمل شكلی است كه يك مرتبة او زوج باشند وباقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبة اول باشد چون  $\equiv$  آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبة دوم باشد چون  $\equiv$  آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبة سیوم باشد چون  $\equiv$  آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبة چهارم باشد چون  $\equiv$  آنرا مسدود چهارم گویند • و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنكه يك مرتبة او فرد باشد وباقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبة اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل  $\equiv$  و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون  $\equiv$  و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون  $\equiv$  و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون  $\equiv$  ونتیجه مفتوح اول ودوم را نيرة اول گویند چون  $\equiv$  ونتیجه مفتوح اول ومسدود دوم را شريك نيرة اول گویند چون  $\equiv$  ونتیجه مفتوح اول وسیوم را نيرة دوم گویند چون  $\equiv$  ونتیجه مسدود اول ومفتوح سیوم را شريك نيرة دوم گویند چون  $\equiv$  ونتیجه مسدود دوم ومفتوح سیوم را شريك نيرة سیوم گویند چون  $\equiv$  پس چهارده شكل تمام شدند • وشكل طریق كه ام الاشكال است پانزدهمی است وجماعت شكل شانزدهمی واین هر دو شكل بمنزلة والدین اند ومسدودات ومفتوحات بمنزلة اولاد كما لا يخفى هذا خلاصة ما فی رسائل الرملی •

(السعادة) بالعین المهملة نزد صوفیه خواندن ازلی را گویند •

(الساعد) نزد صوفیه صفت قوت را گویند كذا فی بعض الرسائل ودر كشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

(السند) بفتح السین والتون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكّر لتقوية المنع سواء كان

( السماحة ) هى بذل ما لا يجب تفضلا كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

( المساحمة ) ترك ما يجب تنزهها كذا فى الجرجانى .

### فصل الحاء المعجمة

( السلخ ) بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار [ ١ ] ويسمى الماما ايضا ( وهو ان تعمد الى بيت قرضع مكان كل لفظ لفظا آخر فى معناه وتجعله يتسا آخر مثل ان تقول فى قول الشاعر . شعر . دع المكارم لا ترحل لبغيتها . واقعد فانك انت الطاعم الكاسى . هكذا . شعر . ذر الماتر لا تذهب لمطابها . واجلس فانك انت الآكل اللابس . كذا فى الجرجانى ) ويحى فى فصل القاف من هذا الباب .

### فصل الدال المهملة

( السجود ) بضم السين فى اللغة الخضوع وفى الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا فى جامع الرموز فى فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا فى الانسان الكامل . وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا فى الله نزد شهود عبد او را بحيثى كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا فى لطائف اللغات . ويحى فى لفظ الصلوة .

( مسجد ) در لغات سجده كاه را كويند ( اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را كويند هر جا كه باشد وبكسر جيم مكان معين خاص كه براى اداى نماز وقف كنند ) . ودر اصطلاح سالكان مظهر تجلى جمالى را كويند وقيل آتانه پير ومرشد كذا فى كشف اللغات .

( السجادة ) بالكسر بمعنى جاي نماز ونشان سجده در پيشانى كما فى المنتخب . وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة ومن لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما ومجازا وهو معرب سه جاده والمقصود منها ثلث طرق الشريعة والطريقة والحقيقة كذا فى مجمع السلوك فى بيان معنى السلوك .

( السدة ) بالضم والدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة وغلظ ينبت فى الجدارى

[ ١ ] اى من نوعها الظاهر وهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه او وحده وهذا القسم هو الثالث اعنى ان يؤخذ المعنى كله وحده واما القسم الاول فتوعان نوع يسمى نسخا واتحالا ونوع يسمى اغارة ومسخا والقسم الثانى يسمى ايضا اغارة ومسخا ومن رام الاطلاع على التفصيل فليرجع الى موضعه ( لمصححه )



(السطوح المتشابهة) هي التي زواياها متساوية واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة \*

(السطوح المتكافئة الاضلاع) هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والآخر اي يقع في كل منها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلع من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس وحواشيه في صدر المقالة السادسة \* [١]

(السطح المطوق) قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهمة \*

(المسطح) بفتح الطاء المشددة عند المحاسين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يحيط في فصل اللام من باب الشين المعجمة \* وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبنا للمربع \* وفي تلك الحاشية ايضا ويقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الحطين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع \* وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عددان هما ضاعاه متساويين كانا او مختلفين \* والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عددان متساويان انتهى \* وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخض من العدد المسطح \* والمفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سموا كل عدد مجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا \*

(التسامح) بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الحلبي في حاشية التلويح في الخطبة \* (وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر \* [٢])

[١] - يعني ان قوله السطوح المتشابهة الى قوله وتال مأخوذ من التحرير وما بعده من حواشيه كما يظهر عند المراجعة (لمصححه)

[٢] اعلم ان المسامحة من السامحة كان المتكلم يعطى علما للسامع فيستعمل الكلام في غير معناه الظاهر اعتادا على فهمه المقصود فالمسامحة استعمال اللفظ في غير معناه الظاهر لظهور المقصود واطهور ان معناه الظاهر ليس بمقصود (لمصححه)

الذى يقبل الانقسام طولا وعرضا لا عمقا ونهايته الخط والخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اى طولا فقط ونهايته النقطة والنقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اى لا طولا ولا عرضا ولا عمقا ) والسطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذى هو الكم المتصل كما يحى في موضعه . وهو قسمان . اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثة وكجذر خمسة . واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين كثة وجذر خمسة مجموعين . وايضا . اما مستو وهو ما يكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذية اى متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة وسطح الاسطوانة والمخروط المستديرين لعدم كون الخطوط المفروضة عليه متحاذية . او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اى جهة تخرج . فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد اى جهة تخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه وان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اى جهة بل في بعضها . واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اى في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير . وقد يخص السطح المستدير بالاول اى بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروى . وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح احدى نهايتيه نقطة والآخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطى . وان لم يكن السطح الغير المستوى بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . قال عبد اللى البرجندى في حاشية الجفنى السطح المستدير يطلق على معنيين . احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضى وغيرها وهو الذى اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة . وثانيهما خاص وهو الذى اذا قطع بسطح مستو في اى جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى . ثم ان كلا من المستوى والمستدير اما متواز او غير متواز ويحى في لفظ التوازي في فصل الباء التحتانية من باب الواو . والسطح المحدب والسطح انقعر من الفلك يحى في فصل الكاف من باب الفاء .

(السطح التينى) هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطى دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة . والجسم الذى يحيط به هذا السطح ونصف سطحى الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلى البرجندى في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع .



يدفع الى تاجر مالا قرضا ليدفعه الى صديقه في بلده وانما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة وانما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق \* وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية \*

### فصل الحاء المهملة

(السبحة) الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل وغوى كذا في الجرجاني \* وفي الاصطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها [١]

(التسبيح) تنزيه الحق عن نقائص الامكان وامارات الحدوث وعن عيوب الذات والصفات وكذلك القديس كذا في الجرجاني \*

(المنسرح) اسم فاعل است از انسراح بمعنى برهنه شدن وبيرون آمدن از جامه ودر اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از محور مشتركة در ميان عرب وعجم واصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم نا است چهار بار [٢] واين بحر در نقصان ارکان بحدى ميرسد که آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشترى الباذنجان که بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند واين نقصان واختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه کرده اند واين بحر را منسرح گفته اند واين بحر مشتمل ومسدس هر دو مستعمل است كذا في عروض سيفي \* (ونيز در عروض سيفي مذکور است که اين بحر را ازان جهت منسرح گویند که انسراح در لغت آسانی وروانی است وچون در ارکان اين بحر سه بها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته می شود) وتحقیق زحافهای این بحر از کتب عربیه و فارسیه عروض معلوم باید کرد \*

(السطح) بالفتح وسكون الطاء المهملة بمعنى بام وبالای هر چیز کما فی الصراح وعند بعض المتکلمین هو الجوهر الفردة المنضمة فی جهتين فقط ای فی الطول والعرض وقد یسمی سطحاً جوهریاً \* وعند الحكماء هو العرض المنقسم فی جهتين فقط (ای العرض

[١] فی المصباح الهباء بالمد دقاق التراب والشيء المنبث الذي يرى فی ضوء الشمس (لمصححة)

[٢] اعلم ان اصل هذا البحر انما كان مستفعلن مفعولات اربع مرثات فی العروض الفارسی واما فی العربی فمستفعلن مفعولات مستفعلن مرثین وان شئت تحقیق هذا المقال فارجع الی عروض الوحید التبریزی و کتاب التیسیر (لمصححة)

فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلى على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثانى الى نقطة الشمال فقطما الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة . وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتى رأس اهل البلد ومكة وتقاطع الافق على نقطتين غير نقطتى الشمال والجنوب فتتقصر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتى الشمال والجنوب فتلك القوس هى سمت القبلة للبلد لان المصلى يجب ان يخرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجهها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف فى شرح المخلص . قال عبد العلى البرجندي فى حاشية الجمعنى هكذا وقع فى كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اى ربع من ارباع الافق تؤخذ . والتحقق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السميتية فى الربع الغربى الجنوبى كانت قوس السميت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت فى الغربى الشمالى كانت قوس السميت منه مبتدأة من نقطة الشمال . وان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة التقاطع السميتية فى الجانب الشرقى ومبدأ السميت على قياس ما مر . وان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى . وقال فى شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسمى ودائرة عظيمة كه بسمت رأس مكة ورأس بلد مفروض كدرد وسمت قبله نقطة تقاطع اين دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسى است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله وخط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود . وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسمى ودائرة نصف النهار .

### فصل الجيم

( السحج ) بفتح السين والحاء المهملة فى اللغة خراشيدن وپوست باز كردن . ويقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط فى سطح عضو زال معه شئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه . ومجازا على ما كان من هذا التفرق فى السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا فى بحر الجواهر وقد سبق فى لفظ الخدش ايضا فى فصل الشين من باب الحاء المعجمتين .

( السفائح ) جمع سفةجة معرب سفته وسفته [١] بمعنى الشئ المحكم وسمى هذا القرض به لاحكام امره . وفى المغرب السفةجة بضم السين وفتح التاء واحدة السفائح وصورتها ان

[١] اشارة الى ان فى سين سفةجة اختلافا قيل بضم السين وقيل بفتحها اذ هى اما معرب سفته بالضم واما معرب سفته بالفتح واما التاء ففتوحة فيهما ( انصححه )



السموت فالسمت شمالي وان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي وان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى \* بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم کنند يعنى دوائر ارتفاع آزا اسطرلاب مسمت خوانند \*

( سمت الرأس ) عند اهل الهيئة نقطة من الفلك بتتبعها اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامه الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة \* اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل \* واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذى رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجيدى فى شرح التذكرة \*

( سمت المطالع ) عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اى نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احديهما وهى التى فى جهة الشرق بالمطالع والاخرى وهى التى فى جهة الغرب بالغارب \* وهما قد تكونان بعينهما نقطتى المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتى المطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين المطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقى تسمى قوس السموت من المطالع اذ لو كانت من الافق الغربى فلا تسمى سمت المطالع فالمقصود بالافق فى التعريف هو الافق الشرقى \* ثم ان سمت المطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان المطالع احد الاعتدالين \* واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المقصود ههنا اى دائرة منها والاشبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج المطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء المطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق فى عرض يساوى تمام الميل الكلى فانه لا يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندى فى حاشية الجعنى \*

( سمت القبلة ) عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة \* واما قوس سمت القبلة للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره اتقاضى الرومى فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة \* فقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط

الافق وبكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع والانخفاض وتسمى كل واحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت والنقطة السميتية والخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت وبحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق . والفوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتي التقاطع اى بين احدى نقطتي السمت وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى قوس السمت . فبدأ السمت نقطتا المشرق والمغرب وتنام السمت هي القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتي السمت وبين احدى نقطتي الجنوب والشمال فابتداء السمت من دائرة اول السموت ولذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق والمغرب فلا تنحصر من الافق قوس بين احدهما وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب واذاً فارقها دائرة الارتفاع ابتداء السمت وتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار وحينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور ولا يكون هناك تمام سمت هذا . وقال عبد العلى البرجندى الظاهر ان نقطة السمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى الكوكب فتكون قوس السمت هي الواقعة بين تلك النقطة ومشرق الاعتدال ومغربه ايهما يكون اقرب . والقوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر ومغرب الاعتدال او مشرقه وان كانت مساوية لقوس السمت لكن لا تسمى قوس السمت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى . وبالنظر الى هذا قال عبد العلى القوشجى في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بودكه بدو قطب افق ونقطة مفروضه از فلك البروج كدرد وقوسى از افق كه ميان اين دائره ودائرة اول السموت كدرد از جانب اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضه كويند وسمت ارتفاع آن نقطه نيز كويند اكر آن نقطه فوق الارض باشد واكر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه كويند انتهى . پس قوس سمت اعم است از سمت ارتفاع وسمت انحطاط هذا الذى ذكر هو المشهور . وذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السمت قوس من الافق بين نقطة السمت ونقطة الشمال والجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع وتنام السمت قوس منه بين نقطة السمت ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا . بدأ السمت نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت وتكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلى البرجندى في حاشية الجغنى . وقال فى شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك . واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت فى شمال اول



تعمل وحركة من جانب الى جانب وبالثقل ان يكون صاحبه عسر التذنب بالتذنب هكذا  
في بحر الجواهر والاقسرائى \*

(السبات السهرى) عند الاطباء اسم لورم دماغى عن بالغ وصفراء فهو علة  
سرسامية مركبة من السرسام البارد والحر \* وعلامته مركبة من علامتى السرسامين \*  
وقد يغلب الباغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا \* وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها  
ويسمى سهرا سبانيا \* وعلاجه مركب من علاجي السرسامين \* وقد يسميه البعض  
بالشخوص وليس كذلك بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر  
الجواهر والموجز \*

(السكت) بالفتح وسكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من  
غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طول وقصره فعن حمزة رحمه  
الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة \* وقال الاثناني سكتة قصيرة \* وعن  
الكسائى سكتة محتاسة من غير اشباع \* وقال ابن غليون وقفة يسيرة \* وقال مكى وقفة  
خفيفة \* وقال ابن شريح دقيقة \* وعن قتيبة من غير قطع نفس \* وعن الداني سكتة لطيفة \*  
وعن الجعفر قطع الصوت زمنا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار  
وقفا \* وفي عبارات اخر قال ابن الجذرى والصحيح انه مقيد بالسمع والقل ولا يجوز  
الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته \* وقيل يجوز في رؤس الآى مطلقا حالة  
الوصل لقصد البيان كذا في الاتقان \* وقد يطلق على الوقف ويحى في فصل الفاء من باب  
الواو مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف \* والسكتة بالفتح عند الاطباء هى تعطل  
الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لسدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة وبحارى روجه  
وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض  
يلزمه وهو السقوط \* والفرق بين الميت والمسكوت يسر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن  
الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقسرائى \*

(السميت) بالفتح وسكون الميم في اللغة بمعنى راه وروش نيك وراه راست يافتن وعند  
اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السميتية اى دائرة الارتفاع المسماة بدائرة  
السميت ايضا \* وبين دائرة السميت المسماة ايضا بدائرة المشرق والمغرب وهى دائرة  
عظيمة تمر بقطبي الافق وخطي نصف النهار \* وقطبا اول السموت نقطتا الشمال والجنوب  
وهى تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس والقدم على زوايا قوائم \* وقطبا نصف  
النهار نقطتا المشرق والمغرب \* وقطبا الافق نقطتا سمت الرأس والقدم فدائرة الافق  
ونصف النهار تمران بقطبي اول السموت \* ودائرة الارتفاع وهى العظيمة المارة بقطبي

واقطع عنقه واسقى من دمه فاخبر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى وهدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاجلنك الى آخر القصة فانظر الى ذكوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه وانعم عليه هكذا فى المطول وحاشية الجاي فى آخر الباب الثانى . ) ولفظ الاسلوب بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روش وراه ووجه التسمية ظاهر [١] ( وفى اصطلاحات الجرجانى اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الالهم تعريضا للمتكلم على تركه الالهم كما قال الخضر عليه السلام حين سلم عليه موسى عليه السلام انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا فى تلك الارض بقوله انى بارضك السلام فقال موسى عليه السلام فى جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك وهو ان تستفهم عنى لا عن سلامى بارضى فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى . ) ( وفى المطول ويأتى السائل بغير ما يتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال ذلك السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الالهة قل هى مواقيت للناس والحج فقد سألوا عن السبب فى اختلاف القمر فى زيادة النور ونقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يتملى ويستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض [٢] من هذا الاختلاف وهو ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع والتاجر وآجال الديون والصوم وغير ذلك ومعالم للحج يعرف بها وقته وذلك للتنبيه على ان الاولى بحال السائلين ان يسألوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا بمن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعلق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء وماهياتها ولهذا لم يجب فى الشريعة البحث عن حقائقها انتهى . )

( الاسهاب ) بالهاء عند اهل المعانى اعم من الاطناب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة وقيل هو الاطناب ويحى فى فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهمة .

### فصل التاء المثناة الفوقانية

( السبات ) بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا . وعند اطباء نوم طويل غرق ثقيل . والمقصود بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعى وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصبح فانه لا يخلو عن ادنى

[١] وفى المختار الاسلوب الفن ( لمصححه )

[٢] لا يخفى بحال المؤلف والعلامة ان المناسب ان يقولوا ببيان الحكمة لان افعال الله تعالى منزلة عن الغرض عند الاشاعرة وانما اوقعهما فيه تقرير اهل الاعتزال كالسكاكى والزخشرى ومن العجب ان الزخشرى قال فاجيبوا ببيان الحكمة ( لمصححه )



بان ثبوت الشئ لشيئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبى • وايضا المفهوم من كلام الشيخ وغيره ان الايجاب مطلقا يقتضى وجود الموضوع وانه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول والمعدولة فالموجبة مطلقا تقتضى وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك • والحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو فى الذهن فتقتضى وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم • ويرد عليه ان نفس السلب وان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به فى الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجى لا يستدعى وجود الصفة فى الخارج بل انما يقتضى وجود الموصوف فيه كما فى الاتصاف بالعمى • ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول تصدق عند عدم موضوعها فى الخارج مطلقا كما فى قولك العمى ليس بموجود وقد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعى وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع فى الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • ولا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا وقد بقيت ههنابحاث تركناها حذرا من الاطئاب فان شئت فارجع الى كتب المنطق •

(سلب المزيّد وسلب القديم) القديم يذكر فى لفظ السلوك فى فصل الكاف من باب السين المهمة •

(اسلوب الحكيم) عند اهل المعانى هو تلقى المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها له على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له مخوفا اياه لا حملتك على الادهم يعنى به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والاشهب (فابرز القبعثرى وعيد الحجاج فى معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذى فى كلام الحجاج على الفرس الادهم اى الذى غلب سواده حتى ذهب اليياض الذى فيه وضم اليه الاشهب اى الذى غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثرى ودفع المراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اى من كان مثل الامير فى السلطان وبسطة اليد فجدير بان يصفد بان يعطى المال لا ان يصفد بان يقيّد ويمدب بالنكال • قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اى الجلد الماضى فى الامور • واصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا فى بستان مع جملة الادباء وكان الزمان زمان الحصرم [١] فجري ذكر الحجاج فى ذلك المجلس فقال القبعثرى تمرىضا على الحجاج اللهم سود وجهه

[١] الحصرم اول الغنم ما دام حامضا كما فى المصباح (اصححه)

والسالبة شئ واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته في نفسه . واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت وتتلا زمان حينئذ لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى تمثيل في وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تتلا زمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة . ثم اعلم ان متأخرى المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول وحكموا بان موجبها مساوية لسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع فكذلك الموجبة المحمول . وفرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين والنسبة بينهما وترفع تلك النسبة وفي السالبة المحمول نتصور الطرفين والنسبة وترفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق الجواب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة الايجابية وسلبها وفي السالبة المحمول خمسة اشياء وهى تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع وهكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع . ومن ههنا تسميهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة وسالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا واما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لا تستدعيان وجود الموضوع . واما الفرق بين السالبة وسالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين وبين المعدولة الموضوع ومعدولة المحمول ومعدولة الطرفين فبخروج السلب وعدم خروجه هذا ما قالوا . وفيه نظر لان قولهم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضى ان يكون السلب جزءا من المحمول وهو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا . وكذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف ويقيد الموضوع والحلول بالاولين اللذين ورد عليهما السلب وعلى هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضى وجود الموضوع بماعدا سالبة الحلول او تخصيص تقسيم المعدولة والمحصلة بما بقى على موضوعه ومحلوله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر ولا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا . وايضا المقدمة القائلة



شئ لشيء ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللا وقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اى رفعها \* وبعبارة اخرى ايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع ايجاب اى الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق ايجاب فيجب ان توقع النسبة فى كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع ويدفع الايراد بالفرق بين جزء الشئ وجزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من المعنى والا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالاجاب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب \* ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعبر فى ايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على ايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول فى القضية المفقوطة واشتمال المشروط على الشرط فى القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء من المعلوم الذى هو القضية \* اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعى وجود الموضوع دون السالبة يعنى ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه فى ظرف ذلك ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فساعة وان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لا ثبوت له فى نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة فى الذهن يستلزم وجود موضوعه فى الذهن حال الحكم فقط \* قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي \* ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما فى الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما فى الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال \* ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل فى خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اى اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا فى السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضى ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت فى الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما فى الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا \* ويقال مقصودهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون ايجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المقصود بوجود الموضوع فى الموجبة

كاليمين بالله او الطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا . ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون يصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض كالشراء ملك المتعه فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو يصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات الختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلوخ .

( السحاب ) بالفتح بمعنى ابر ويطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القتام والقوام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر . وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى . ويطلق ايضا على الرسوب الطافي . ويسمى غمما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة .

( الانسحاب ) هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية .

( السكوب ) بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويحس في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون . وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل في الشيء الرقيق .

( السلب ) بفتح السين واللام لغة المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره . وشرعا مركب القتل وما عليهما اي على المركب والقتل من السلاح والثياب والسرير واللاجام وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قليلا فله سلبه هكذا في البرجندی وجامع الرموز في كتاب الجهاد . وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را كويند در جميع احوال واعمال ظاهري وباطني . ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحيتين او بفتح الاول وسكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب والسلب قد يراد بهما الثبوت واللا ثبوت فثبوت



الى حالة وان اوجها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمي بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمي بالزمان . وايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري وغير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوية بدونه ويسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم او لا كالتمرغ في الرمل واما ان لا تمكن الحيوية بدونه ويسمى ضروريا وهو ستة جنس الحركة والسكون البدنيين وجنس الحركة والسكون الفسائين وجنس الهواء المحيط وجنس النوم واليقظة وجنس المأكول والمشروب وجنس الاستفراغ والاحتباس ويسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية وبالاسباب العامة ايضا . وباعتبار آخر الى ذاتي وهو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد والى عرضي وهو ما لا يكون كذلك كتسخن الماء بمحقن الحرارة . وباعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقي تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف . ومن الاسباب الاسباب التامة وهي الاسباب التي افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات . وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه . فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اى مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة والقييد الاخير خرج الشرط . ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا . وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط . ولما رأى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل فقسمه الى مافيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اى مما يطلق عليه اسم السبب . فالسبب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معاني العلل بوجه ما لكن تتخال بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها وقد تخللت بينها وبين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب . والسبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها وعلة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة . والسبب المجازي

ايضا هو ما يحتاج اليه الشيء اما في ماهيته او في وجوده وذلك الشيء يسمى سببا بفتح الواو وحدة المشددة وترادفه العلة فهو اما تام او ناقص والناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشيء فان كان الشيء معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري واما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي ويجيء في لفظ الملة توضيح ذلك في فصل اللام من باب العين المهملة وقد صرح بكون هذا المنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونجة ه ثم انهم قالوا تأدى السبب الى المسبب ان كان دائما او اكثرثيا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا والمسبب غاية ذاتية وان كان التأدى مساويا او اقليا يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية ه قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدى كان التأدى دائما والسبب ذاتيا والمسبب غاية ذاتية والا امتنع التأدى فلا يكون سببا اتفاقيا ه ولا غاية اتفاقية ه واجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدى بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفك كما مساويا لاقرانه او انفك كما راجعا عليه فهو السبب الاتفاقى والمسبب الغاية الاتفاقية والا فهو السبب الذاتى والمسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة والفعل ه وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر واما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا ولا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان اولا ولا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلاث اى الصحة والمرض والحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدنى جوهرها كان كالغذاء والدواء او عرضا كالحرارة والبرودة ولذا عرفوه بما يكون فاعلا اولا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا ومرضيا وعرضيا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب وربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه وقد يكون سببا لانصداع عرق ه ولفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذى يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل والمغير والذى يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم والحافظ ه ثم السبب باعتبار دخوله في البدن وخروجه عنه ثلاثة اقسام لانه ه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور الفسائية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة ه وما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كالجباب العفونة للجمي يسمى واصلا لانه يوصل البدن



المفردة اولا وما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب \* ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويحیی في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا \* واختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ما خص عضوا والمستوى ما عم جميع البدن وقال الشيخ المستوى هو الذي استقر جوهر العضو وصار في حكم المزاج الاصلی والمختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوى لانه بطلت المقاومة بينه وبين الطبيعة ويؤلم المختلف لوجود المقاومة وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة اولا يكون كذلك والاول هو المتبق كالبرص والثاني هو المختلف كحمى العفن وعلى التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوى ولجلة فالشيخ اما سمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلی في عدم ظهور الام وغير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلی في جانب الام وجالينوس اما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلی وغير العام مختلفا من حيث انه خلاف لمقتضى الاصلی في عدم العموم \* وقد يكون سوء المزاج خلقيا وهو ما يكون في اصل الحلقة عبر معتدل ويسمى مزاجا غير فاضل وقد يكون عارضا وهو ما يكون في اصل الحلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير \*

(سوء الهضم) عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انضماما تاما ويتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الردية \*

(سوء القنية) بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء وسببه ضعف الكبد وسوء مزاجها فيصير اللون ويبيض وينهيج الاطراف والوجه والاجفان خاصة وربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين ويلزمه كثرة النفخ واقراق ويخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر والاقسراي \* وسوء التأليف وسوء التركيب وسوء اعتبار الحمل عند المنطقين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة \*

### فصل الباء الموحدة

(السبب) بفتح السين والموحدة في اللغة الجبل وفي العرف العام هو كل شئ يتوصل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر \* (وفي الحرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه \* والسبب الزام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط والسبب الغير الزام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى \*) وعند اهل العروض يطبق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل وهو حرفان متحركان نحو لك وثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف وهو حرفان ثانيهما ساكن مثل من \* وعند الحكماء ويسمى بالمبدأ

هكذا  $\angle$  وان تساوت الزاويتان فالصغرى حادة لقسمة الانفراج فيها والكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا  $\angle$  وثنائهما الزاوية المجسمة وهى هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اى الجسم المنحذب ذو حدود متصلة بها اى بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذو حد كذلك اى متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير . والمقصود بالحدود السطوح اذ نهاية الجسم بالذات سطح . وهذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هى ما يحصل عند تلاقى السطحين لانه لا يشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هى من الكيفيات المختصة بالكميات . وفى التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتزمة عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحاً واحداً انتهى فعلى هذا هى من باب الكم . وقد تطلق الزاوية على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل كذا فى شرح المواقف . وزاوية القطعة عندهم هى التى يحيط بها قوس القطعة وقاعدتها . والزاوية التى فى القطعة هى التى يحيط بها خطان يخرجان من طرفى قاعدة القطعة ويتلاقيان على اى نقطة تفرض من قوسهما . والزاوية التى يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط ويجوزان قوساً منه يقال لها التى على تلك القوس كذا فى تحرير اقليدس فى حدود المقالة الثالثة . اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هى اى تلك القوس من مقدار تلك الزاوية . ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية . ومقدار زاوية سطح الكرة التى ضلعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية والمعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى شرح بيست باب وغيره .

### ﴿ باب السين ﴾

#### ﴿ فصل الهمزة ﴾

( السبأية ) بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلى انت الاله حقاً ففاه على الى المدائن وقيل انه كان يهودياً قال لم فاطمهر الاسلام للافساد فى الدين وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عالمها السلام مثل ما قال فى على وهو اول من اطهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلى لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطاناً تصور بصورة على وعلى فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملاؤها عدلاً ومتبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا فى شرح المواقف .

( سوء المزاج ) بالضم وسكون الواو وعند الاطباء هو المرض المختص بعروضة الاعضاء



(الزنا) وطىً اى غية حشفة او اكثر من الرجل فى قبل اى فرج اى خال عن الملك اى ملك النكاح واليمين وشبهته اى شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطى معتدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود والنكاح بالحارم نسباً او رضاعاً او صهراً فان الوطى المترتب على عقد لا يكون زنا شرعاً ولغة هكذا فى جامع الرموز.

### ❦ فضل الياء ❦

(الزاوية) فى اللغة بمعنى كنج وعند المهندسين تطلق بالاشتراك على معينين \* احدها الزاوية المسطحة وتسمى بسيطة ايضا وهى هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيماً والاخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة فى سطح من غير ان يتحدا خطاً واحداً عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين وهى الزاوية هكذا | وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوساً واحدة وامثالها ولا تعتبر فى تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح وهو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهين او غير متناهين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة (لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود والمقصود بالحدود ما فوق الواحد واحاطة الحد كما فى الدائرة وغيرها) فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط ويسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فملى هذا تتكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات \* ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطاً واحداً \* ومنهم من جعلها من باب الاضافة ولذا قال اقليدس هى تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية \* ومنهم من جعلها من مقولة الوضع \* وذهب جماعة الى انها امر عدى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا فى شرح المواقف فى مبحث الكيفيات المختصة بالكميات \* ثم اعلم ان الزاوية المسطحة ان كانت بمبحث اذا اخرج احد ضلعها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية مساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعها قائماً على الآخر وتسمى محدودة ايضا لكونها غير مخدومة قلة وكثرة ومعمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر

## فصل الواو

(الزكاة) كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان . وفي المفردات انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولى يخرج به الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه . فالقدر يتناول الصدقة ايضا . وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لا تعين فيها . وقولنا يخرج به الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ . وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه اى مولى الهاشمي يخرج الفنى والكافر والهاشمي ومولاه فان دفع الزكاة اليهم مع العلم لا يجوز . وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الآخر . (ومعنى قوله من كل وجه اى شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جارٍ عادة) وقيد لله تعالى لان الزكاة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر . وفي جامع الرموز ان الزكاة في الشريعة القدر الذى يخرج به الى الفقير وفى الكرماني انها فى القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك اقدر وعليه المحققون كما فى المضرات انتهى . ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكاة اذ ايتاء الايتاء محال والظاهر ان الزكاة فى الشرع يحى بكلا المعنيين كذا فى البرجندى . (وهكذا لفظ الصلوة فانها فى الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة ايتائها وادائها) . وقد تطلق الزكاة شاملة للعشر وصدقة الفطر والكفارة والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز فى فصل مصرف الزكاة وقد تطلق الزكاة على التزكية كما ستعرف . وفى شرح القصيدة الفارضية الزكاة لغة الطهارة والنمو وشرعا طهارة مال باغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلة المحتاجين به وفى الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الربانى على المحتاجين اليه انتهى . وفى الانسان الكامل واما الزكاة فعبرة عن التزكى بايثار الحق على الخلق اعنى يؤثر شهادة الحق فى الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما فى بعض الرسائل قال زكاة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را كويند وباك كردن نفس از خطرات غير .

(التذكية) فى اللغة الذبح والاسم الذكاة وفى الشريعة تسهيل الدم النجس كما فى صيد المبسوط . فيخرج المتزدية والتطيحة وما قبل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكاة الضرورة وهى المسمى بذكاة الاضطراب وهى جرح ابن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكاة الاختيار هى قطع الاوداج كذا فى جامع الرموز .



لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض .  
ويعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته للازمة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به البارئ سبحانه وعلى هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل . وايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيوجد في الابد وهو موجود في الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات . وايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا . وايضا اذا لم يكن البارئ تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شر  
المواقف . ( وفي كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعنى اى جزء يفرض في ذلك الامتداد لا يكون نهاية لطرف وبداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات كالقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزمانى نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما . والزمان عند ارسطو وتابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لحلوه عن النقوش كالتوب الاطلس . وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من المشخصات فانه غير قار والحال فيه اى الزمانى قار والبدهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه والمشخص لا ينفك عن الشخص . ومعنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي ولم يبق في الحال والزمان ايس شيئا معينا يحصل فيه الوجود . قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازلما يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمديا والى ما قبل المتغيرات يسمى دهر ا والى مقارنتها يسمى زمانا ولا استحالة في ان يكون للزمان رهبان عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذى يقدر به . تتجدد آخر انتهى من الكليات . )

مَوْهُوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشمس زمانا لشيء عند احد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وفيه ضعف ايضا وان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف . وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان . احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اى كونه بين المبدء والمنتهى . وثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى المتوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالوجود في الخارج من الزمان هو الذى يسمى بالآن السيال . قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثانى غير قائل بوجوده في الخارج وغير قائل بانه قابل للزيادة والنقصان وبانه كم وغيره قائل بوجوده في الخارج . ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن المَوْهُوم الذى هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها . فى الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضى كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان تفرض فى خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض فى الزمان آتان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة من اجزاء لا تجزى ( فائدة ) الله تعالى لا يجرى عليه زمان اى لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا فى زمان هذا مما اتفق عليه ارباب المثل ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف وان كان مذهب الجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة والمكان . اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين . واما عند الحكميم فلانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن السيال والاول يسمى زمانيا والثانى دافعا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد . فانه فى الزمان ومنطبق عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه . وكما ان الزمان لا يجرى عليه تعالى كذلك لا يجرى على صفاته القديمة وفى التفسير الكبير فعل الله يستغنى عن الزمان لانه لو افقر الى زمان وجب ان يفقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل ( تنبيه ) علم بما ذكر سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأى المتكلمين او بالحدوث الذاتى كما هو رأى الحكماء ان تقدم الـيارئى سيجاته عليه



حركتين وهى الحركة الفلكية يقدر به كل الحركات سريعها بطيئها [١] وليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها . ورد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للموجود المطلق حتى للراجل تعالى والتالى باطل . اما الملازمة فلاننا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن وكان موجودا وسيوجد ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا . واما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات بأسرها . فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات . قلنا هذا لا طائل تحته وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على مقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث فى آن هو طرف الزمان فهى ايضا لا توجد بدونه . واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمية والقبلية فلا بد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبئها على تفاوتها . واذا تؤمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاءه الا فى زمان وما لا يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود . وقال المتكلمون الزمان امر اعتبارى موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضى والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا ولان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركه . وعرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد منهم لازالة اقسامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم ومحيطه

[١] اى يقدر بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطا . فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا كذا فى شرح المواقف (المصحح)

## فصل النون

( المزانية ) بالموحدة في اللغة المدافعة من الزين [١] وهو الدفع وشرطا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اى بمثل المجذوذ على النخل خرصا والمجذوذ المقطوع والخرص الخرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرصا . وفي القاموس الزين بيع كل ثمر على شجره تمر كيلا والمزانية بيع رطب في النخل بالتمر . وفي الكافي والهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا . وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند ابى حنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزانية فيما دون خمسة اوسق ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابى المكارم في بيان البيع الفاسد والباطل .

( الزمان ) بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس وفي العرف خصص بستة اشهر . وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان . وفي حقيقته مذاهب . قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا . ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا . ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده والعدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق وامتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم . وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا . وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم وذلك لان الزمان متفاوت زيادة ونقصانا فهو كم وليس كما منفصلا لا متاع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ويمنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل

[١] مثل الضرب كما في القاموس ( لمصححه )



ولهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغیر مخصوص و مقید .

(الزائل) در لفظ وتد در باب واو و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحدہ در فصل تا مذکور شدہ .

### فصل المیم

(الزرامية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابني مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض . ومنهم من ادعى الالهية في المنقذ كذا في شرح انواقف .

(الزعم) هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني .

(الزعيم) بعين مهملة كالكریم ضامن ویشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند . و نزد منجمان خداوند خط را کویند یعنی صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف . و مزاعم طلب کردن کو کبست زعامت برچی را که درو خطی دارد باتصال نظر یا باتصال محل و آن کوکب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز کذا فی کفایة التعلیم .

(الزكام) بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق و يسمى نزلة . و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة والصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر . و في الاقسرائي الزكام و النزلة مشتركان في ان كل واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق و الزكام ما ينزل من طريق الانف و منهم من يسمى الجميع نزلة و يخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رقبته و منيعه للشم .

(الزمام) بالكسر نزد اهل جفر سطر تکسیر را کویند و زمام باب آن سطر باشد که باب از وی تکسیر کنند کذا فی بعض الرسائل . و در رساله انواع البسط میگوید که چون اسمی یا کلمه را یکی از اقسام بسط حروف گیرند لازم است که حروف مکرر را ساقط کنند و حروفی را که خالص باشند یعنی غیر مکرر بر توالی یکدیگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفریان زمام کویند و این عمل اسقاط را تخلیص و در بسط تمازج تخلیص نمیکنند بخلاف بسطهای دیگر .

بالاتفاق . وزنادقه فرقه ایست متشبهه بمطله واصل بمجدوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صاد وفصل فا خواهد آمد .

### فصل اللام

(الزلل) بفتح الزاء واللام نزد اهل عروض اجتماع هتم وخرم است وچون از مفاع اهتم میم بخرم بیفتد فاع بماند ورکنی که دروزلل واقع است آن را ازل کویند وزلل در لغت بی کوشتی ران ونصف پایان زنان است کذا فی عروض سیفی .

(الزلة) بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغار يفعل من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت . واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى . وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي .

(التزلزل) نزد بلغاء آنست که دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغیر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله . بیت . روز و شب خواهم همه از کردگار . تا سرت باشد همیشه تاجدار . اگر جهم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد مثال دیگر .

• رباعی •

کفتم یا شیخ رزق بنیاد مکن • می نوش و بزهد خشک ارشاد مکن  
فریاد بر آورد که مستی کفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن

اگر خای آخر را مکسور خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا فی جمع الصنائع . ودر جامع الصنائع گوید . تزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بکردد انتهى . وظاهر آنست که مقصود تغیر مقید است که از مدح بسوی قدح کشد



جامع الصنائع گوید زحف آنست که از رکنی يك حرف يا دو حرف را کم يا بيش کنند پس چون زحف در اول افتد يعنى در صدر آن را ابتدا کويند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در ميان بيت يا در مصراع آخر بيت بضرب پيوند لقب بغايت يابد و چون در همه بيت افتد اعتدال نام نهند انتهى . و في بعض رسائل عروض اهل الغرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقة ما قبله وزحاف العجز ما زوحف لمعاقة ما بعده وزحاف الطرفين ما زوحف لمعاقة ما قبله وما بعده انتهى .

( الزيف ) ما يرد من المال من الدراهم والنهرجة ما يرد من التجار . والمستوفة ما يغلب عليها الفش كذا في الهداية .

### فصل القاف

( الزرق ) عند السبعة هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا ويحيى في فصل العين من باب السين .

( الازارقة ) فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وابن ملجم محق في قتله وكفرت الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المؤمنين معهم وقضوا بتخليد هم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن ولا حد للزنى على النساء واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز اتباع نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر كذا في شرح المواقف .

( المزلق ) بكسر اللام عند الاطباء دواء يبل الفضلة المحتبسة في المجرى ويخرج كالاجاص كذا في الموجز . ومزلق بفتح لام نزد باعاء كلاميست که بالفاظ درشت مرکب شود ومعانی سست دارد کذا في جامع الصنائع .

( الزنديق ) بالكسر وسكون النون وكسر الدال . ثنوی که قائل دو صانع است وازان هر دو بنور و ظلمت ويزدان واهرمن تعبير كند خالق خير را يزدان گوید وخالق شر را اهرمن يعنى شيطان . وآنکه بحق تعالى و آخرت ايمان نداشته باشد . وآنکه ايمان ظاهر كند ودر باطن كافر باشد . و بعضی گفته اند معرب زن دين است يعنى آنکه دين زنان دارد و صحيح معنى اول است و معرب زندی است يعنى آنکه اعتقاد بزند کتاب زردشت دارد وقائل يزدان واهرمن بود كذا في المنتجب . ودر شرح مقاصد ميگويد که زنديق کافريست که با وجود اعتراف به نبوت محمد صلى الله عليه وسلم در عقائد او كفر باشد

ذاته وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر كذا في شرح  
المواقف .

(المزورة) لفة اسم مفعول من الزور وهو الكذب . وعند الاطباء يطلق على كل  
غذاء دبر للمريض بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا  
في بحر الجواهر والاقسرائي .

(المزدرية) هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة  
من المعتزلة اتبع ابى موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر . قال ان الله تعالى قادر  
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الله كاذبا ظلما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا . وقال يجوز  
ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما  
وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه .

### فصل العين المهملة

(المزارعة) مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر . (فالمزارعة لفة  
مفاعلة من الزرع وهي تقتضى فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد  
من احد الجانبين وانما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض  
وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية) وشرعا عقد على الزرع  
ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا  
ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج  
اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوها والباء في قولنا ببعض  
مشغلق بالزرع . ولا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس  
مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع  
الرموز . وفي المستصفي ان المزارعة مستعملة في الحنطة والشعير ونحوها والمعاملة والمساقاة  
في الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابى المكارم .

### فصل الفاء

(الزحاف) بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى اقتادن وساقط شدن در شعر حرفي ميان  
دو حرف وآن شعر را مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب . ودر عروض سبقي  
ميگويد زحاف تغيريست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين  
تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند . وزحاف بالكسر جمع زحف است  
بفتح اول وسكون ثاني ودر اصطلاح عروضيان استعمال نكند مكر زحاف انتهى . ودر



ورد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضية في القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة • ثم الزبور في الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال والتوراة عن تجليات جملة الصفات والاسماء الذاتية والصفاتية مطلقا والقرآن عبارة عن الذات المحض • وكون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالهية ولذلك كان داود عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه في الزبور وكان يسير الجبال الراسيات ويلين الحديد ويحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه وكان سليمان وارثا عن داود وداود وارثا عن الحق المطلق وكان داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء وخصه بالخطاب قال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر وان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

(الزاجر) بالجميم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل • وؤمن وآن نوربست انداخته شده كه داعي است بعبادت حق تعالى كذا في لطائف اللغات والاصطلاحات الصوفية •

(الزحير) بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المهي المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذى ولا يوجد في غير المهي المستقيم كذا في بحر الجواهر • وفي شرح القانونحة هو حركة المهي المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه ولا يبرز منه شئ الا كالبراق • وعرفه المصنف اى ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات باقية ذات رغبة قليلة المقدار ومنه حق ويسمى صادقا ومنه باطل ويسمى كاذبا يوهى الجاهل ان سببه اسهال وهو في الحقيقة احتباس •

(الزرارية) بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بمحذوث الصفات لله تعالى وقبل حدوثها له لاجية فلا يكون حينئذ حيا ولا علما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا كذا في شرح المواقف •

(الززار) هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط وهو غير الكستيج كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني • [١]

(الزعفرانية) بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية [٢] قالوا كلام الله تعالى غير

[١] وقد قال قدس سره في الكستيج وهو خيط غليظ بقدر الاصبع من الصوف يشده الذي على وسطه وهو غير الزنار من الابريسم انتهى (لمصححه)

[٢] والنجارية هي الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان البعد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار كذا في شرح المواقف (لمصححه)

(الزيدية) فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق . الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة عليّ وصفا لا تسمية والصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعليّ بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام . واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن عليّ وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن اقسام بن عليّ بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن عليّ . والثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابوبكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود عليّ لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة وزبير وعائشة . والثالثة البتيرية اصحاب بدير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان . هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف .

(اليزيدية) فرقة من الاباضية [١] اصحاب يزيد ابن انيسة وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف .

### فصل الراء المهملة

(الزبر) بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر خرف اول اسماء تهجي است وسواى آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب وهكذا فى رسائل الجفر وقد سبق فى لفظ البسط ايضا .

(الزبور) بالفصح لفظ سريانى بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شئ فعلوه فى الزبر اى فى الكتب وانزل الزبور على داود عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجها الى قومه الا جملة واحدة بعد ما كمل الله نزوله عليه . واكثره مواعظ وباقيه ثناء على الله بما هو له وما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة ولكن يحوى ذلك بالمواعظ والثناء . واعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الا احد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الهية لئلا يجهل النبي ما اتى فيه والكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى ولذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل المرسلين . فان قلت كلام الله لا افضلية فى بعضه على بعض . قلنا

[١] الاباضية من الفرق السبع للخوارج وتفصيلهم فى المواقف وشرحه (لمصححه)



• رباعی •

رقم به طیب گفته‌امش بیمارم • از اول شب تا بسحر بیدارم • درمانم چیست  
نبضم چو طیب دید گفت از سر لطف • جز عشق نداری مرضی پندارم • معشوق تو کیست  
ومثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زیاده کرده شود •

• رباعی •

يك چند بی زینت و زیور کشتیم • در عهد شباب  
يك چند بی کاغذ و دفتر کشتیم • خواندیم کتاب  
چون واقف ازین جهان ابر کشتیم • نقشی است بر آب  
دست از همه شستیم و قلندر کشتیم • ما را در یاب  
و این طریق متقدمانست اما امیر خسرو تصرفی لطیف کرده و ابیات را موقوف گردانیده  
و مستزاد را حامل ساخته مثال هر دو يك رباعی بقلم آمد و مصراع چهارم حامل  
و موقوف است •

• رباعی •

شاهی که بدور دولتش در طربم • چون من همه کس  
از بهر دوامش بدعا روز و شبم • در جمله نفس  
هر چند که شاه شهر می بخشد • در کاه سخا  
من بنده بتقویض ز شه می طابم • يك ذره و بس  
کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع • مثال مستزاد بعد از بیتی که بی فقره مستزاد درست  
نیست هم از امیر خسرو دهلوی است •

• رباعی •

تا خط معبر ز رخت بیرون جست • از باده اشك خویش هر عاشق مست • رخ کله کون کرد  
در جوی جمال تو مگر آب نماند • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سر بیرون کرد  
و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن  
در سه بیت بنظر در آمده •

• غزل •

آن کیست که تقریر کند حال کدارا • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی  
از نغمه بابل چه خبر باد صبارا • از ناله و آهی • هر شام و بکاهی  
هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • تو مید نیم • نیز • از طالع خویشم  
شاهان چه عجب کر بنوازند کدارا • کاهی بشکاهی • در سالی و ماهی  
زاری وزر و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع  
نه زور مهانه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • پامال چو کاهی

کاراد لفظین مترادفین وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فی الجمع بينهما فاحدها زائد لا علی التعین واما ان يكون الزائد متعینا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولاً كاذباً فلفظ قول زائد معین كذا فی المطول .) وقد یطلق علی المزيد وهو الحرف الذی یصل بالخروج كما ستعرف . وعند المحاسبین هو العدد المستثنی منه كما مر . وزوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند که در خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اینها را شواهد نیز نامند .

( زائد الثقة ) عند المحدثین ثلثة اقسام . الاول حدیث یقع مخالفا لما رواه سائر الثقات وحکمه الرد کالشاذ . والثانی ما لا یكون منافیا لما رووه بان یكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه وهو مقبول بالاتفاق . والثالث ما یتوسط بینهما ای یكون فیہ قلیل مخالفة بكون ما رووه عاما وذلك خاصا كحدیث جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا فانه قد روى جعلت تربتها لنا طهورا وهو مشابه للاول من حیث خروج الحجر والرمل ومشابه للثانی من حیث عدم المنافاة . ونقل الخطیب عن الجمهور قبول الزیادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والنقص من شخص واحد ام لا وقیل بل مردودة مطلقا وقیل مردودة منه ومقبولة من غیره والاول هو الصحیح اذا اسنده وارسلوه او وصله وقطعوه او رفعه ووقفوه فهو كالزیادة هكذا فی خلاصة الخلاصة والارشاد الساری .

( المزيد ) عند الصرفین کلمة فیها حرف زائد ویسمى منشعبا ایضا ویقابله المجرد . وعند اهل القوافی اسم حرف من حروف القوافی ودر منتخب تکمیل الصناعة می آورد مزید حریفست که بخروج پیوند مانند شین بستمش وپیوستمش واین اصطلاح فارسیان است و بعضی مزید را زائد نام کنند و رعایت تکرار مزید در قوافی واجب است ووجه تسمیة او بمزید آنست که زیاده کرده شده است بر خروج که غایت حروف قافیة فصحای عرب است . و المزید فی متصل الاسانید عند المحدثین هو الحدیث الذی زید فی اثناء اسناده راو ومن لم یزده یكون اتقن ممن زاده وشرطه ان یقع التصریح بالسماع فی موضع الزیادة والا فقی كان معننا مثلا ترجحت الزیادة ویمعمل بالاسناد المثبت للزیادة لان زیادة الثقة مقبولة کذا فی شرح النخبة وشرحه .

( المستزاد ) نزد شعراء کلامیست که زیاده کرده شود در آخریت یا آخر هر مصراع آن و شرط است رعایت قافیه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معنی بکلام منظوم . در سیاق و سباق اما بیت باید که بی فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد یا نباشد معنی بیت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بیتی واقع شود .



ومن ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة . وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته . وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء . ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها . وقال احمد . هو قصر الامل والياس بما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين وجمع السلوك وخلاصة السلوك . ودر صحائف ميا ورد زهد را نزدك ما سه مرتبه است . مرتبه اول زهد در دنيا واين بر سه قسم است . يكي آنكه بظاهر تارك وبباطن مائل وآن را متزهد خوانيم وچنين شخص ممقوت باري تعالى بود . دوم آنكه بظاهر وباطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد وبدانكه من تاركم واورا ناقص كوئيم . سيوم آنكه نزدك وى هيچ قدرى قيمتى نبود تا بداند چيز را كه تاركم واورا در ترك دنيا كامل كوئيم وليكن ترك بجهت آخرت ونعيم وى بود . ومرتبه دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعنى مولى را بجهت خود ميخواهد وخواست او درين صورت براى خود بود واين نيز مرتبه كامل نارسيده باشد ومرتبه سيوم تارك دنيا و آخرت وخودى خود است يعنى او نظر كللى بر مولى دارد واز خود وغير خود غافل بود وهمه خود را بمولى دهد وخود را جز براى او نخواهد بدان خواست ونا خواست بى خبر او را در كمال اكل خوانيم ولكل درجات بما عملوا انتهى . و فرق ميان زهد وفقير در لفظ فقر ودر صوفى خواهد آمد .

( الزيادة ) بالياء المثناة التحتانية في اللغة بمعنى افزونى وافزون شدن كما في المنتخب وقال الفقهاء الزيادة في المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن والجمال وغير المتولدة كالصبغ والحيطة والبناء والمنفصلة المتولدة كالولد والثمر والارض وغير المتولدة كالكسب والغلة والهبة كذا في جامع الرموز .

( الزائد ) عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلى وقد سبق في فصل الفاء من باب الحياء المهملة . والزوائد الاربعة هي حروف المضارعة وهي الالف والنون والياء والتاء . وقد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما في الأطول في بيان الغرابة وعلى كلمة وجودها وعدمها لا يخل بالمعنى الاصلى وان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية . ( اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه . اما ان لا يكون متعينا

الزهد قسمان زهد مقدور وهو ترك طلب ما ليس عنده وازالة ما عنده من الاشياء وترك  
الطلب في الباطن وزهد غير مقدور وهو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها  
اصلا واذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضلته تعالى وكرمه . وقيل الزهد  
ترك الخلل من الدنيا والاعراض عنها وعن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشيء مع  
الشيء . وقال الجنيد الزهد خلو الايدى من الاملاك والقلوب من التبع اى الطلب .  
وقال السرى الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اى لا يفرح بشئ منها ولا  
يحزن على فقده ولا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امر في اخذه مع دوام  
الذكر والمراقبة والتفكير في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو  
في الدنيا بشخصه فقط واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفك عنه . وقيل  
الزاهد الذى شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ما سواه . وقيل من يخلو قلبه  
عن المقصود كما يخلو يدها من الانساب . وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع  
الاقوال متقاربة كما لا يخفى . اعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير الزهد فيه من الدنيا فقليل  
الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحياة . والوجه كما علم مما  
سبق انه كل لذة وشهوة ملازمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له ما لم يقصد به وجه الله  
تعالى . وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذى وقال غريب وفي اسناده من هو منكر  
الحديث . وابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضرار المال ولكن  
الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يدك اوثق مما في يد الله تعالى وان تكون في ثواب  
المصيبة اذا انت اصببت بها ارغب فيها لو انها بقيت لك . ولا يعارض ما مر من تفسير  
الزهد لان الترمذى ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابى مسلم الخولاني بزيادة وان  
يكون مادحك وذامك في الحق سواء . وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون  
الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لا نشهد لاحد بالزهد لانه في القلب . ومنشأ اول  
تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة  
وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده .  
وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن  
حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضى بتدبيره له وغنى عن الناس وان لم يكن له  
شئ من الدنيا . ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روى ان من دعاه صلى الله عليه  
والآله وسلم اللهم اقم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك  
ما تباعدنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال على كرم الله  
وجهة من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب . ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من  
القلب وامتلأه من حجة الحق واشار رضا على رضا غيره وان لا يرى لنفسه قدر الوجه



نهى الناهى واصلاحتها الى الواشى الواقعين فى الجزاء والشرط فى ان ترتب عليهما لجلاج شئ  
كذا فى المطول . وقال فى الانتقان المزوجة ان يزواج بين معينين فى الشرط والجزاء وما  
جرى مجزاهما ومنه فى القرآن آيتناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين  
انتهى . والمزوجة من المحسنات المعنوية .

(الزيج) بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه در آن ثبت كند احوال  
حرركات كواكب ومانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيك است بكاف فارسى  
و آن ريسمانى است كه نقش بند آن نقش جامها بر آن بندند و آن قانونيست جامه باف را در  
معرفت بافتن جامهاى منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع  
فلكى و خطوط . وجداول او در طول و عرض شبيه است بآن ريسمانهاى زيك در طول  
و عرض كه درهم كشيده اند زيرا كه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه  
كميات حرركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد و آنكه بحجم فارسى خوانند از اغلاط  
عامه است كذا فى سراج الاستخراج .

### فصل الدال

(الزهد) بالضم وسكون الهاء وقد تفتح الزاء وهو لغة الاعراض عن الشئ احتقارا  
له من قولهم شئ زهيد اى قليل وفى خبر انك الزهيد وفى خبر آخر افضل الناس ومن  
مزهد اى قليل المال وزهيد الاكل قليله . وشرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن  
الحل فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه وهذا زهد العارفين واعلى منه زهد  
المقربين وهو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا . وجنة . وغيرها اذ ليس لصاحب هذا  
الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى والقرب منه ويندرج فيه كل مقصود لغيرهم كل الصيد  
فى جوف الفرا . واما الزهد فى الحرام فواجب عام اى فى حق العارفين والمقربين وغيرهم  
وفى المشتبه فندوب عام وقيل واجب . قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فى الحرام وفضل  
فى ترك الحلال ان كان ازيد مما لا بد منه ومكرمة فى ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب  
للكرامة . وقد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض وهو اتقاء الشرك  
الاكبر ثم اتقاء الاصغر وهو ان يراد بشئ من العمل قول او فعلا غير الله تعالى وهو  
المسمى بالرياء فى الفعل وبالسمة فى القول . ثم اتقاء جميع المعاصى وهذا الزهد فى الحرام  
فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا وعليه الزهرى وابن عيينة وغيرها وقيل لا يسمى  
زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين وسواها ترك الشبهات رأسا وفضول  
الحلال . ومن ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض . وقد جمع ابو سليمان الداراني  
انواع الزهد كلها فى كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عز وجل . وقيل قال العلماء

## ﴿ باب الزاء المعجمة ﴾

## ﴿ فصل الجيم ﴾

(الانزعاج) تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ والسماع فيه كذا في الاصطلاحات الصوفية .

(الزوج) بالفتح وسكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة . والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تنبأ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنان واحد وان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالسته او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب . وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كالاتي عشر او لا ينقسم الا مرة واحدة فهو زوج الفرد كالسته . واهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند ودو نقطه را زوج بدین صورت مثلاً :: که این را لیان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لیان این طور نویسند  $\equiv$  و برین قیاس در باقی اشکال هکذا فی بعض رسائل الرمل . وجمع فرد افرادست وجمع زوج ازواجست و میگویند که از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید .

(المزدوج) زرد شعراء مثنوی را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب نای مثله . (وفی الجرجانی المزدوج وهو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهی الوزن والروى بقوله تعالى وجئتک من سبأ نبأ یقین وقوله صلى الله علیه وسلم المؤمنون هینون لینون انتهى .)

(المزاوجة) عند اهل البديع هی ان تراوج بین معنیین فی الشرط والجزاء و لیس معناه ان یجمع بین معنیین فی الشرط ومعنیین فی الجزاء اذ لا یعرف احد یقول بالمزاوجة فی مثل قولنا اذا جاء فی زید فسلم علی اجلسه فانعمت علیه بل معناه ان یجعل معنیان واقعان فی الشرط والجزاء مزدوجین فی ان یرتب علی کل منهما معنی رتب علی الآخر کقول البختری . شر . اذا ما نهی الناهی فلیج بی الهوی . اصاخت الی الواشی فلیج بها الهجر . یعنی اذا منع لی مانع عن حب المبتسوقة فلیج بی ای لزمنی هواها استمعت المحبوبة الی النمام الذی یشی حدیثه ویزینه فصدفته فیما افتری علی فلزم لها الهجر . فقد زاوج بین



هاء الضمير نحو بها وبهى ولهو . وكذا اللواتى للتثنية والجمع وضمير المؤنث نحو اضربا واضربوا واضربى فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف وهو الواو والياء كان روى نحو اخشو واخشى . ومن ذلك التوين ونون التاكيد كزيدن واضربن . والالف المبذلة من اثتوين نحو رأيت زيدا . والهمزة المبذلة من الالف فى الوقف نحو رأيت رجلا وهو يضربها وكذلك هاء الضمير وهاء التأنيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامهو وحمره فان سكن ما قبلها كانت روى نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد . واللين . والنون . والالف المبذلة . والهمزة المبذلة . والهاء . على ما فصلت وما عداها فهو روى هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر المحقق التفتازانى فى المطول وحواشى العضدى . والروى عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روى عبارتست از آخرين حروف اصلى از قافيه يعنى از لفظى كه آن را در عرف قافيه كويند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد فى الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد . مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم . ومقصود با آنچه بمنزله آن حرف باشد فى الواقع حرفيست زائد ظاهر التافى كه مشهور التركيب نباشد وبكثر استعمال او با كلة از نفس كلة نمايد مثل الف دانا وينسا وراى مزدور ورجور واكر مثل اين حرف را روى سازند در چند بيت واين بيتها را نزديك يكديگر آورند عيب نيست اما اولى آنست كه زياده از يكبار روى نسايزند واكر سازند نزديك يكديگر نياورند . ومقصود با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفيست از وسط كلة كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافية مصراع دوم اين بيت . بيت . دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترهم . جراحتهای هجران را بوصل خویش كن مرهم . ويا حرفى زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلة كرداند وحرف آخرين اصلى سازد چون ميم در قافية مصراع دوم اين بيت . بيت . بارقيبان بينمت پيوسته وميرم زغم . ميروم زين شهر تاكى چشمها برهم نهم . ومثل اين قافية دوم را زياده از يكبار وبى ضرورت نياورند واكر آورند نزديك يكديگر نياورند . وتكرار روى در قوافى واجب دانند . بدانكه بعضى روى را دو قسم کرده اند روى مفرد چنانكه گذشت وروى مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فاء . ونيز روى بر دو نوع است . مقيد وآن آنست كه روى ساكن باشد وحرف وصل بدونه پيوند چون لفظ كار وبار . ومطلق وآن آنست كه حرف وصل بدو پيوند چون كارم وبارم وهريك از روى مقيد ومطلق اكر جمع نشده باشد بآن حرفى ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند واكر جمع شده بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روى مقيد را در كلة تن مقيد مجرد كويند ودر كلة جان مقيد بردف مفرد كويند ودر كلة كذاخت مقيد بردف مركب وعلى هذا القياس .

ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبده که آن اظهار صفات حق است بحق از بنده کذا فی لطائف اللغات .

(مراعاة النظر) هی تناسب وهی مع بیان رعایة التاسب تجی فی فصل الباء الموحدة من باب النون .

(الارتقاء) بالقاف در لغت بر آمدن است ودر اصطلاح بلغاء آنست که صفی آغاز کیند ومرتبات بالا برد مثاله . بیت . در سراب افتد اگر یکقطره خوی از لبست . چشمه را آب حیاتش زاید و خیزد نبات . اول صفت لب معشوق میکند و بترقی آن صفت را بالا برد که اگر قطره از لب تو بر زمین سراب افتد از و چشمه بیرون آید ولیکن چشمه آب حیات و از آن آب نبات خیزد لفظ نبات در معنی دارد یکی سبزه دوم نبات از شکر پس درین بیت صفت بسه درجه ارتقا نموده کذا فی جامع الصنائع .

(الرواية) بالكسر والواو لغة القل . وفي عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف أو الخلف وقد يخص بالسلف إذا قبل بالخلف كذا في جامع الرموز . وفي مجمع السلوك الرواية علم يطلق على قبل النبي عليه السلام وقوله . والخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله . والآثار أفعال الصحابة . وفي علم القراءة تستعمل بمعنى يجي بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف . والمحدثون قسموا الرواية الى أقسام فقالوا ان تشارك الراوى ومن روى عنه في السنن واللقى فهو رواية الاقران وان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح وان زوى الراوى عن دونه في السنن او في اللقى او في المقدار اى القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر ومنه رواية الآباء عن الابناء وان اشترك اثنان عن شيخ وتقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق واللاحق كذا في شرح النخبة وشرحه . والراوى عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة .

(الروى) بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذى تبني عليه القصيدة وتنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تفعلوا والميم في ان تسلموا . وبعبارة اخرى هو الحرف الاخير من القافية الذى تبني عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية . وقيل الاولى ان يفسر الروى بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة . ويقال هو الحرف الذى تبني عليه او اخر الابيات او الفقر ويحب تكرار الروى في كل منها . وقد يطلق الروى على القافية . وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المسد واللين للاطلاق كالالف في ان يعقلا والواو في مصروموا والياء في نحويلي . وكذلك اللواتي بعد



بجاست ودر چه مقام اند وعلاج آن بکنند ودر حقیقت آن حضرت صلی الله علیه وسلم آینه مصقل است که همه صورت حال خودها را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی وفعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از ممر خللی است که در سامعه اوست . اما دیدن آن حضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بحد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است . و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فواید را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگر چه در یقظه است انتهی من ترجمة المشکوة المسمى باشعة اللمعات .

(مرآت الكون) هو الوجود المضاف للوحدانی لان الاکوان اوصافها واحکامها لم تظهر الا فيه وهو يخفى بظهورها كما يخفى وجه المرأة بظهور الصور فيه . مرآة الوجود هي التعینات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة والوجود المتعین بتعیناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرآيا للوجود الواحد المتعین بصورها . (مرآة الحضرتین) اعلى حضرة الوجوب والامکان هو الانسان الکامل وکذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء کذا فی کمال الدین .

(الرياء) بالكسر والمد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحيط به الاخلاص کذا فی خلاصة السلوك . ودر کشف اللغات میگوید ریا در اعمال وعبادت ظاهر وباطن نظر بر خلق داشتن واز حق محجوب گشتن را گویند واین در اصطلاح سالکان است .

(الرياء) ترك الاخلاص فی العمل بملاحظة غیر الله فيه . وحده فعل الخیر لاراءة الغير والفرق بین الرياء والسمة ان الرياء يكون فی الفصل والسمة تكون فی القول هکذا فی حاشية الاشياء .

(الآراء الحمودة) هي المشهورات المطابقة وتجيئ فی فصل الرأء من باب الشئین المعجمة .

(ذو الرؤيتين) هو مضمون اللغتين وتجيئ فی فصل النون من باب الضاد المعجمة .

(الرداء) بالكسر وفتح الدال المهملة وبالمد جاذر ونیز نام جامه که بر سر و قد گیرند .

لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر پس ه معنی حدیث مرقوم آنست که هر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه ه و امام محی السنه نووی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آن حضرت را بحقیقت دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئی در هر لباس و هر صفت ذات او است ه و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است مبنی بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن او بادرک آن حقیقت و مقصود آن حضرت از آن که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی در نقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی ه و مثل این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزّه است از شکل و صورت ولیکن منتهی میشود تعریفات الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رؤیت آن می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آن حضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رایی آلات و وسائط ادراک روح آن حضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص متمکن در مکان مخصوص در یک زمان بصفت متغیره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بنده الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آینههای متعدده متمثل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست ه اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب راییان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آینهها ظاهر می گردد پس هر که او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هر که بر خلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر ندیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضی دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبنی بر اختلاف احوال راییان است پس دیدن آن حضرت معیار معرفت احوال باطن بیننده است ه و در اینجا ضابطه مفیده است مر سالکان را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا



ذکر کرده اند و رؤیای صافه یکی از آنها است . قال النبی صلی الله علیه وآله وسلم من رأی فی المنام فقد رأى فان الشیطان لا یتثل فی صورتی متفق علیه . بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمنال حق تعالی میتوان نمود و دروغ میتوان گفت و رائی را در وسواس میتوان افکنند که این بمنال حق تعالی است اما بصورت آن حضرت صلی الله علیه وسلم هرگز نتواند برآمد و بر روی دروغ نتوان بست چه آن حضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند صدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نیکردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و بر خلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمه کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تو نیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد . بدانکه احادیث بسیار دلالت میکنند بر آنکه هر که آن حضرت را صلی الله علیه وسلم در خواب دید در حقیقت آن حضرت را دید و کذب و بطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تبلیس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آن حضرت بر آید و خود را در صورتش نماید و دروغ بزند و آنرا در خیال بیننده در آورد . و جمهور علماء این را از خصائص آن حضرت شمرده اند . اکنون جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آن حضرت را صلی الله علیه وسلم بصورت و حلیه مخصوص که آن حضرت داشت دیده باشد و بس . و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی و صورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنولت و یا آخر عمر . و بعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته . و جماعتی گفته اند که دیدن آن حضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آن حضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دورویای حق است و از اضغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در آن مجال نیست

چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة و بقيت المبشرات و هي الرؤيا الصالحة . و بعضی گفته اند که مقصود آن است که رؤیای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جذبت نمی باشد مگر باعتبار ماکان . و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رؤیای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است . و بعضی گفته اند که مقصود بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مقصود آنست که رؤیای صالحه صفاتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روی از نبوت است . حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و مأخوذ از آنجا است و تخصیص رؤیا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکاشفات سایه نبوت است و پرتوی است از آن . اما وجه تخصیص بعد سته و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی بر رؤیای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است . [۱] و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رؤیا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت استهی . حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آن حضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود بتهذیب نفس خود خاصه پس از آن مأمور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه اشکال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید . و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی چهار وسی و امثال آنها . و در مواهب لدنیة میگوید که بعض علماء مراتب وحی و طریقه های آن را چهل و شش نوع

[۱] مخفی نماند که ازین وجه تخصیص جواب از اشکال اول هویدا شود که مقصود آنست که رؤیای صالحه از مؤمن بمنزله رؤیا الہی صلی الله علیه و سلم و این در يك جزأست از چهل و شش جزء نبوت پیامبر علیه الصلوة والسلام ( لمصححه )



جواهر مجردة عالیہ می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگر می پوشاند و بعلاقة تمائل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقة تضاد و مابینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانچه خنده را کسوت کریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعمیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تبلیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونه خیالی گیرد که در حالت یقظه در وی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموئ مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتشها و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریاح پریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند و طائفة صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان و اکثر اطلاق رؤیا بر خواب نیک آید و خواب بد را حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است و قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرؤیا الصالحة جزء من ستة واربعين جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود و یکی آنکه جزء نبوت با نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رؤیای صالحه غیر نبی را نیز می باشد و دیگر آنکه نبوت نسبتی وصفی است پس بودن رؤیای صالحه جزء آن چه معنی دارد و دیگر آنکه رؤیای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست و دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رؤیای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چه گونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء و دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رؤیا يك جزء از آن چیست و جواب از اشکال اول آنکه مقصود آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در منام می باشد و این جواب منتقض است با آنکه در حدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة واربعين جزء الحديث و جواب از اشکال دوم و سیوم و چهارم آنکه رؤیا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است

و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مکر خیالات فاسده و اوهام باطله . و اما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراك است و جاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراك در نائم پس آنچه در یافته می شود حقیقت ادراك نباشد بلکه خیالی بود اما مقصود ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراك نیست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیراچه بر صحت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراك نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست . و طبیی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراك را چنانچه در دل یقظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراك را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراك بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراك است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراك باطنی فرق نیست آری در باب ادراك حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراك جوع و عطش و حرارت باطنی و برودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها . و تحقیق حکماء که در باب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنیه و ثبوت آنها مبنی است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیۀ نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا در اینجا بیان نموده می شود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند . و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف می کند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصا در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد . و نفس ناطقه انسانی را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا باید در جواهر مجردۀ آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال بادر اك محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن



الاصحاب فلان النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قيل الخيال الباطل . وقال الاستاذ ابو اسحاق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث وتؤيده ما وقع فى العيني شرح صحيح البخارى فى شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث . ان قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق فى قلب النائم او فى حواسه الاشياء كما يخلقها فى اليقضان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك فى اليقظة كما رآه فى المنام وربما جعل ما رآه علما على امور اخر يخلقها فى تانى الحال او كان قد خلقها فقع تلك كما جعل الله تعالى انتهى . ثم قال فى شرح المواقف وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد ويرتسم فى الحس المشترك وذلك الاتسام على وجهين . الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التى تأخذه من العقل الفصالح فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلى المنقش فى النفس يلبسه ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلى او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى مجردا له اى للمدرك فى النوم عن تلك الصور التى صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع . وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير . والثانى ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه فى اليقظة ولذلك من دام فكره فى شئ يراه فى منامه . وقد تتركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فنصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية الى الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القليل . واما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار ولذلك فان الدموى يرى فى المنام الحمر والصفراوى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخة والبلغمى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له انتهى . ( شيخ عبد الحق دهلوى در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالى که وارد مى شود در بخا و آن اين است که نوم ضد ادراك است پس آنچه دیده مى شود چيست اکثر متكلمين از اشاعره ومعتزله ميگويند که آن خيالى است باطل نه حقيقت ادراك اما نزد معتزله از جهت آنکه ديدين را شرائط است مثل مقابله وخروج شعاع از باصره وتوسط هواى شفاف وامثال آنها

في الاستدلال به ان يكون الراوى ضابطا عند السماع والنوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاري . وقال عبد الله قوله من رأى في المنام اى رأى على نعتى التى انا عليه فلو رآه على غير نعته لم يكن رآه لانه قال رأى وهو انما يقع على نعته . وفي مفتاح القنوح وسراج المصابيح ايضا قيل المعنى والله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة اتى كان عليها فقد رأى الحق اى رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المقصود انه اذا رأى شخصا يوهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتنمل بى اى في صورتي . وقيل بر هر صفتي كه بيند صحيح باشد . وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته . قيل لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن . ورؤيته عليه السلام حال كون الرائي جنبا صحيحه ﴿ اعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدسا منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثالا للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العثور على دار السرور . اعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤيا صحيحا محتاجا الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد عبد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواء فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكسرها بالجاهدة والرياضة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرائيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبير صحيح وان لم يكن كما رأى يعنى عامة مردمان اكر در خواب ببامبر صلى الله عليه وآله وسلم را يا فرشته يا پرندة يا درندة را بيند نه آنست كه عين ايشان را مى بيند بلكه اين ديدن را تعبير صحيح بود كذلك حال سالك مذكور كه پروردگار را در خواب بيند انتهى ما ذكر في مجمع السلوك في مواضع ويحيى هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو . اعلم انه قل في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضعاف الاحلام او المقصود ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه . اما عند المعتزلة فالفقد شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها [١] واما عند

[١] من انبثات الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات . فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة ( لمصححه )



بدانكه ديدن پيغامبر را صلى الله عليه وسلم وكذلك همه پيغامبران وآفتاب وماهتاب  
وستاركان روشن را در خواب حق است شيطان بدانها تمثيل كردن نتواند وكفته اند وكذلك  
ابر كه درو باران باشد ديدن آن در خواب حق است شيطان تمثيل آن نتواند وكذلك  
شيخي كه موصوف باشد بشريعت وطريقت وحقيقت . اما شيخي كه چنين نبود شيطان بدان  
تمثيل كردن تواند اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلافست قال عليه  
السلام من رأى في المنام فقد رأى . قال القاضي الباقلاني معناه رؤيا عليه السلام صحيحة  
ليست باضغاث احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه انراى على خلاف صفته المعروفة  
كمن يراه ابيض اللحية وقد يراه شخصان في زمان واحد واحدهما في المشرق والاخر  
في المغرب ويراه كل منهما في مكانه . وقال آخرون بل الحديث على ظاهره وليس لمنايع  
ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التأويل واما قوله فانه قد يرى على خلاف  
صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها  
الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا بتحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل  
الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولم يبق دليل على فناء  
جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه . وقال ابو حامد  
الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي وبدني بل رأى مثالا صار ذلك المثال آلة يتأدى بها  
المعنى الذى في نفسى اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه  
مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى  
الله عليه وآله وسلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق . اقول فله ثلاثة توجيهات  
وخير الامور اوساطها . قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يمثل بي اى لا يمثل  
ولا يتصور بصورتى . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه  
وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق ومنع الشيطان ان يمثل في خلقه اثلا  
يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة وكما استحال ان يتصور  
الشيطان في صورته في اليقظة . قال محي السنة رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم في المنام حق  
لا يمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء والملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا  
انه رأى حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا اذ لا يصدق عليه  
حد الصحابي وهو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم اذ المقصود منه الرؤية المعهودة  
الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وسلم هو المخبر عن  
الله تعالى وهو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لا في القبر ولذا يقال مدة نبوته ثلث  
وعشرون سنة على انا لو اترطنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز وهذا احسن واولى .  
فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا اذ يشترط

صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد که مجرد از اوصاف بشری است مدرک آن شود و این واقعه روحانی مطلق باشد و کاه بود که نظر روح مؤید شود بنور الهی و آن واقعه ربانی صرف بود که المؤمن بنظر بنور الله تعالی و خواب آن باشد که حواس بکلی از کار رفته باشد و خیال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خیال آید و آن بر دو نوع است . یکی اضغاث احلام و آن خوابیست که نفس بواسطه خیال ادراک کند و وسوس شیطانی و هواجس نفسانی که از القای نفس و شیطان باشد و آنرا خیال نقش بندی مناسب کند آن را تعبیری نباشد . دوم خواب نیک است که آن را رؤیای صالحه گویند و آن جزوئیست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آن حضرت علیه الصلوة والسلام بیست و سه سال بود از آن جمله ابتداء تابشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب يك جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است . یکی بتأویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی اری فی المنام انی اذبحک . دوم آنکه محتاج تأویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوکبا و الشمس والقمر رأیتهم لی ساجدين یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تأویل بود . اما سجده بعینه ظاهر شد بتأویل حاجت نیامد فخر و اله سجده . سوم آنکه جمله محتاج تأویل بود چون خواب ملک مصر انی اری سبع بقرات سمان الآیة و بحقیقت رؤیای صالحه مطلقا نه آنست که او را تأویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مؤمن و کافر هر دو را باشد بلکه رؤیای صالحه آنست که مؤید بنور الهی بود و این جز مؤمن یا ولی یا نبی را نباشد و يك جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مؤید بتأیید نور روح و نبی تأیید نور الهی رؤیای صالحه نبود و صاحب مرصاد العباد گوید که رؤیا بر دو نوع است رؤیای صالح و رؤیای صادق رؤیای صالح آنست که مؤمن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تأویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رؤیای صادق آنست که نبی تأویل راست باز خواند و یا تأویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مؤمن هر دو را باشد . بدانکه وقائع چنانکه مؤمن سالک را باشد نیز بعضی فلاسفه و رهاب و براهمه را بسبب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و کاه باشد که از کارهای دنیای آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بسبب ظهور حق شرده



فى شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف وسواء كان واجبا حقا للشرع كما فى القاضى وامثاله وفى ولى امرأه لا زوجها الا بالهدية وفى شاعر يخاف منه الهجو لان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضى واهل الديوان وامثالهم .

( الرضاء ) بالكسر وبالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة . وعند الاشاعرة ترك الاعتراض فالكفر ارادة الله تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه . واما عند المعتزلة ليس مقصودا له لانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر كذا فى شرح المواقف فى خاتمة بحث القدرة . اعلم انه يجب الرضاء والتسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضاء والتسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة . فاما الرضاء بالمقضى الذى هو اثر القضاء فانما يجب الرضاء به اذا كان محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان ومع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضى ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا فى بحر المعانى فى تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون . وفى شرح الطوالع الرضاء من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضاء من الله تعالى ارادة الثواب انتهى . وعند اهل السلوك الرضاء هو التلذذ بالبلوى كذا فى مجمع السلوك . وفى اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضای نفس ويدر آمدن است در رضای حق .

( الرفو ) بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه ويحى فى فصل النون من باب الضاد .

( والتجنيس المرفو ) قد سبق .

( الراعى ) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

### فصل الباء

( الرؤيا ) بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب دیدن وآنچه در خواب بیند كما فى المنتخب . ودر مجمع السلوك ميكويد فرق درميان خواب وواقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى . واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيدارى يا صرف در بيدارى بيند واز راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيرون آمده باشد وغيبي

عن نفسه او يرشوه ليسوى بينه وبين الحاكم او يرشوه ليتقلد القضاء بمن له ولاية التقليد او يرشوه للقاضي ليقضى له . ففي الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موافق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاه ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب . وفي الوجه الثاني ايضا لا يحل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة وحقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه في الجملة اى اذا باشره احد غيره لكفائه فبئس على هذا لو اخذ شيئا بعد الحاجة في مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك في الجملة . وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداءه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اى سواء كان بشرط او لا بشرط وسواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بلا خلاف احد . وفي الوجه الثالث لا يحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من النائين على الاحتساب في القضاة ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما في الرشوة في باب السعى بين القضاة وبين غيرهم ليوليمهم على القضاء . وفي الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجهين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرام واما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب . اما الاعطاء فان كان لجور لا يجوز وان كان لحق اى لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا اهدى اليه بمن يعلم انه يهدى لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة واما من يعرف انه يهدى للتودد والتجب لا للقضاء والحسبة فلا بأس باقبال منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا ياتمسون منهم شيئا واما كانوا يهدون لاجل التودد والتجب وكانوا يتوحشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فلهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب . قال مصحح هذا الكتاب والمطبخ فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه وعن ابيه وهداه وبنه اقول وبالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي وامثاله او على الكفاية كما



من هذه الجهة وتماه في صالح الكرماني فالمرتشي الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء . وفي البرجندی الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان . ( وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلة الجعل وارشاء اعطاء اياها وارثي اخذها واسترشي طلبها انتهى . وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصا خاك او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والضم لغة . وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة . منها ما هو حرام من الجانيين وذلك في موضعين . احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهي حرام على القاضي والآخذ . والثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضى له حرام على الجانيين سواء كان القضاء بحق او بغير حق . ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع . وكذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاء ببعض المال . ومنها اذا دفع الرشوة ليسوى امره عند الحاكم حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوى امره عند الحاكم وان طلب منه ان يسوى امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلا ثم اعطاه بعد ما سوى امره اختلقوا فيه . قال بعضهم لا يحل له . وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من مجازاة الاحسان بالاحسان فيحل . ولم ارقبما يحل الآخذ فيه دون الدفع . واما الحلال من الجانيين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة . وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيء اليهم فالدفع والاخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ . وخذ الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه وان قضى حاجته . ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص الى شاعر خوفا من الهجاء والذم . وقالوا بذل المال لاستخلاص حقه على آخر رشوة . ومنها اذا كان ولي امرأة لا يزوجه رجلا الا ان يدفع اليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائما او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى من البحر ) ( وفي فتاوى ابراهيم شاهي وعن يوبان رضى الله عنه لعن الله الراشي والمرتشي . وفي الحموى حاشية الاشياء والنظائر الرشوة لا تملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما واما في الديانة فيصدق به بنية الخصماء انتهى . وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي وان علم القاضي بذلك ففضاه مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى . وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خوفه فيعطيه ليدفع الخوف

العاقلة لا يطلب ما يكرهه . والفرق بينه وبين التمني ان في التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما نقول ايت زيدا يحبي وقد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا في المطول والجلبي في بحث الانشاء . ومنهم من جعل الترجي داخلا في الطلب كما يحبي في الاتقان ومن اقسام الانشاء الترجي ونقل القراني في الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء وفرق بينه وبين التمني في البعيد وبان الترجي في المتوقع والتمني في غيره وبان التمني في المعشوق للنفس والترجي في غيره . وسمعت شيخنا العلامة الكايفي يقول الفرق بين التمني وبين العرض هو الفرق بينه وبين الترجي وحرف الترجي لعل وعسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور والالم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة والمقصود به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب والكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري وقد يطلق على الكلام الدال عليه كما يحبي .

( الرجاء ) بالحاء المهملة قد عرفت في الرجاء بالجيم .

( التراخي ) بالحاء المعجمة لغة التباعد . وشرعا جواز تأخير الفعل عن وقته الاول الى ظن الفوت فيشتمل تمام العمر . ( والتراخي ضد الفور وهو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها كما في قولهم يمين النور . والمقصود من الفور في الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب . والمقصود من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج . )

( الاسترخاء ) عند الاطباء ترهل وضعف يظهر في العضو عن عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء . واما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في احد شقي البدن طويلا . ويضاف الاسترخاء بكل عضو حدث فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الامراض .

( المرخي ) عند الاطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الفريزية بجماداته ورطوبته كالماء الحار كذا في الموجز .

( الرشوة ) بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به الى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئا ليصنع لك شيئا آخر . قال ابن الاثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع اليه



يقابله من عوض شرط في هذا العقد • وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قيل اربا • وفي جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسئة ربا وان لم تحقق فيه زيادة انتهى • ولا يرد على المصنف ما في جميع العلوم من ربا النسئة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه ومن الحقيقى انتهى كلامه •

(الرجاء) بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • وفي بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر واصله رجاء فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع • وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في اقاموس والصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد • وقيل الرجاء الثقة بالجوهر من الكريم الودود • وقيل توقع الخير عن يده الخير • وقيل قوت الخائفين وفاكهة المحرومين • وقيل هو من جملة مقامات الطالبين واحوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت واقام وانما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • وقيل هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد • والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق في مرضى والرجاء في غير مرضى ايضا انتهى فالاول اخص من الرجاء لانه مخصوص برجاء محمود • وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب • ورجاء بر قبول توبه وقبول كارتنيكو پسنديده است ورجای مغفرت با وجود اصرار بر معصيت رجای دروغ است • وفرق میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکنند و کاهلی پیش کیرد این را • تمنی کویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکنند و امید دارد و این محمود است • وفي احیاء العلوم ينبغي لامبد ان يحسن الظن بكرم الله واما التني للمغفرة فحرام والفرق انه حسن الظن بعد التوبة وفعل الحسنات والتني بان لا يتوب ويتمنى المغفرة انتهى • وعند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبيهة بالحبل من احتباس الطمس وتغير اللون وسقوط الشهوة وانضمام فم الرحم ويقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبه ترجو ان يكون بها حبل صادق • وقيل بالحاء المهملة لانه يثقل بطن صاحبتها اثقال الرجا لاستدارتها وهذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى وهو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

(الترجى) ارتقاب شئ لا وثوق بمحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق • فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلك تعطينا • والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلى اموت الساعة وبهذا ظهر ان الترجى ليس بطلب لظهور ان

## فصل الواو

( الربو ) بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجذب صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر [١] ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين كما في بحر الجواهر . وفي الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق اولا هذا كلام الشيخ . والسمرقندي لا يفرق بين ضيق النفس والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس اسماء مترادفة انتهى . وقد فرق البعض بينه وبين البهر كما قال في بحر الجواهر . وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة والبهر مادية في الشرايين وان في البهر يكثر ملمس الصدر حارا وفي الربو لا يكون كذلك وان في البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو لاحتباس الانجزة الدخانية في الشرايين .

( الربا ) بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح والسكون كما قال ابن الاثير فلامه واو ولذا قيل في النسبة ربوى ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية . وفي الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعرضة للوقوف واقبح منهم انهم زادوا بعد الواو العا تشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه . وهو لغة الفضل وشرعا مشترك بين معان . الاول كل بيع فاسد . والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد . والثالث فضل شرعى خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة . والفضل الشرعى هو فضل الحلول على الاجل والعين على الدين كما في ربا النساء . او فضل احد المتجانسين على الآخر بمقياس شرعى اى الكيل والوزن كما في ربا القدين . وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنسئة وبيع كبرر وشعير بكبرى بر وشعير وحفته بحفتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا . وقولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كبرى بر بكبر بر وفلس . وقولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما . وقولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز . وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالى بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين . وفي البناية قال علماءنا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما

[١] بالضم وسكون الهاء واما بالفتح فصدر بهر الحمل اى اوقع عليه البهر بالضم فان بهر اى تابع نفسه كذا في المختار ( لمصححه )



المركب كان شبيها بالامر الخارج فسمى زائدا بهذا الاعتبار . وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان حتى لو اجرى كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافرا او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل . واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان . واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب وهو الحيوية وتعاق الخطاب وبحو ذلك واليد ركن ليس كذلك ابقاء الحيوية وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب الشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما . وبالجملة فالركن الاصلى هو ما ينتفى بانتفائه الشئ وحكمه جميعا . والزائد ما ينتفى بانتفائه الشئ لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازا وهو اوفق لكلام القوم . وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشئ بحيث يصير بمنزلة الجزء فسمى ركننا مجازا هكذا يستفاد من التلويح من اول مبحث القياس ومن باب الحكم .

(الرهن) بالفتح وسكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد قالوا رهنه اى جعله رهنا وارتهن منه اى اخذه كما في القاموس فالراهن المالك والمرتهن آخذ الرهن لكن في اكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه . فالمال المتقوم يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه اشارة الى ان الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعاده من الراهن او من غيره باذنه لم يبطل . والى انه يجوز بطريق التعاطى وانتباهر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره الملك بالدفع اليه لم يكن رهنا كما في انكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن . فبقيد المال خرج رهن الحر فانه لا يصح . وبالتقوم خرج الخمر فلو رهن المسلم خمره من الذمى لم يصح فان الخمر ليس مالا متقوما في حق المسلم بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمى عند ذمى فانه يصح فالقصد التقوم في حق الراهن والمرتهن جميعا . وقولنا بحق اى بسبب حق مالى ولو مجهولا واحترز به عن نحو القصاص والحد واليمين والمقصود ما يكون مضمونا فخرج الحبس بحقه الودعية او العارية او بجهة المبيع في يد البائع . وقوله يمكن اخذه منه اى استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين واحترز به عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب . وانما زيد لفظ الامكان ليتناول المرهون الذى لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى (وكثيرا ما يطلق على الشئ المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالتلويح بمعنى الخلق .)

( الرقم ) فى الاصل اكتابة والقش والحتم ثم قيل للقش الذى يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا والبيع بالرقم ان يقول البائع بعتك هذا الثوب بـرقم فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم . مقداره فانه يتعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم فى المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا فى الكفاية .

( الروم ) بالفتح وسكون واوا عند اقراء والصرفين عبارة عن النطق ببعض الحركة . وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها . قال ابن الجزرى وكلا القولين واحد ويختص بالمرفوع والمجرور والمضموم والمكسور بخلاف المرفوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بمضها خرج ساؤها فلا يقبل النبيع كذا فى الاثقان فى بحث الوقف .

### فصل النون

( الران ) هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس بائتلاء الهيئات النفسانية عليه ورسوخ الظلمات الجسمية فيه بحيث محتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا فى الاصطلاحات الصوفية .

( الرعونة ) بضم الراء والعين المهملة هى الحق . وقيل هى نقصان الفكر والحق بطلانه وقد سبق فى لفظ الحق .

( الركن ) بالضم وسكون الكاف فى اللغة الجزء ولذا يقال لعمدة الماهية ركن وجزء على ما يحى فى محله لكن الاطباء خصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هى اجزاء اولية للمواليد الثلاثة اى الحيوانات والنباتات والمعدنيات . قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءا للمركب بالفعل يسمى ركنا . وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلا لان كلا منهما كالاصل لغيره . وباعتبار ابتداء التركيب منه يسمى عنصرا . وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقسا لان معنى الاسطقس فى اليونانية ما ينحل اليه الشئ كذا فى بحر الجواهر والسدى فى شرح الموجز . وعند اهل العروض هو المركب من الاصول ويسمى بالجزء وقد سبق فى فصل الالف من باب الجسم . وعند الاصوليين قد يراد به نفس ماهية الشئ اى جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل فى الشئ اى بعض الاجزاء وهو قسمان اصلى وزائد . فالركن الزائد هو الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه . والاصلى بخلافه . فالتصديق فى الايمان ركن اصلى والاقرار ركن زائد . ووجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم



وهو القريب الذي ليس بذى سهم مقدر ولا عصبة ذكر اكان او اثنى كذا في الشريفة .  
 (الترخيم) بالخاء المعجمة لفة قطع الذنب . وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفا  
 اى من غير علة توجهه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المنادى  
 بشروط وهى ان لا يكون المنادى مضافا ولا مضارعا له ولا مستقانا ولا مندوبا ولا جملة  
 ويكون علما زائدا على ثلاثة احرف او يكون بتاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو  
 في يا مروان [١] . وتصغير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحرف ثم يصغر كحميد في تصغير  
 احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها .

(الرسم) بالفج وسكون السين المهملة في الالة العلامة . وعند المنطقيين قسم من المعرف  
 مقابل للحد ومنه تام وناقص . (الرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة [٢]  
 كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك . والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها  
 وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او بالجسم الضاحك او بعرضيات تختص بجلها  
 بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادية البشرة  
 . مستقيم القامة ضحاك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره) ويجئ في فصل الفاء من باب  
 العين . وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب  
 الخاء . وعند الصوفية هو العادة . در كشف اللغات ميكويد در اصطلاح سالكان رسم  
 عادت را كويند كه هر عبادتى كه بنيت بود آن رسم وعادت باشد پس مرد بايد كه اول  
 نيت خود را از شائبة نفسانى وداعية شيطاني خالص كرداند واين بقوت علم مى شود  
 . مصراع . هر كرا علم نيست نيت نيست . (وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق  
 وصفاته لان الرسوم هى الآثار وكل ما سوى الله آثاره اناشئة من افعاله واياه عنى من  
 قال ارسم نعت يجرى في الابد بما جرى في الازل انتهى .)

(رسوم العلوم ورقوم العلوم) هى مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية  
 كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المبرخاة على باب دار القرار  
 بين الحق والخلق فن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه  
 وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات .

(الارتسام) في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا  
 لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية .

[١] وكما في مطلع قصيدة الحرث بن ولاة الهذلي قولى هم قتلوا امي اخي فاذا ربيت يصينى  
 سهي اى يا اميمة (لمصححة)

[٢] اى الخاصة الشاملة كما حقق (لمصححة)

عباده بالايحاء اولا والهداية ثانيا والاسعاد في الآخرة ثالثا والانعام بالنظر الى وجهه الكريم رابعا . والاقوان للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع الى اسرار الفاتحة . ( وقال ابو البقاء الكفوى الحنفى فى كلياته اعلم ان جميع اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام اسماء الذات واسماء الافعال واسماء الصفات والبسملة مشتملة على افضل الاقسام الثلاثة . فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات . ولفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد فى الدنيا والآخرة شيئا فشيئا . من حيث حدوث المرحومين وحدث حاجاتهم فتمتاعه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر . ولفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص فى حق المؤمن فتمتلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابغ من الرحمن انتهى . )

قال الصوفية الرحمانية هى الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهى بين ما يختص به فى ذاته كالاسماء الذاتية . وبين ماله وجه الى المخلوقات كالعالم والقادر ونحوها مما له تعلق الى الحقائق الوجودية . فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقية دون الخلقية فهى اخص من الالوهية لافرادها بما يتفرد الحق سبحانه . والالوهية جميع الاحكام الحقية والخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالوهية لاسمها عبارة عن ظهور الذات فى المراتب العلية وتقدسها عن المراتب الدنية وليس للذات فى مظاهرها مظهر يخص بالمراتب العلية بحكم الجمع الى المرتبة الرحمانية فسميتها الى الالوهية نسبة النبات الى القصب فالنبات على مرتبة توجد فى القصب والقصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل وان قلت بافضلية القصب لمعمومه وجمعه له ولغيره فالالوهية افضل . والاسم الظاهر فى المرتبة الرحمانية هو الرحمن وهو اسم يرجع الى الاسماء الذاتية والاصناف النفسانية وهى سبعة . الحياة . والعلم . والقدرة . والارادة . والكلام . والسمع . والبصر . والاسماء الذاتية كالاحادية والواحدية والصدية ونحوها واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقية والخلقية فانه لظهورها فى المراتب الحقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة فى جميع الموجدات فان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل . ( وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين . الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسمية اتى فى الحضرة الالهية الفائض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات . والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد . والرحمة الامتنائية هى الرحمانية المقضية لانهم السابقة على العمل وهى التى وسعت كل شئ فى قوله تعالى ورحمى سبقت غضبى . والرحمة الوجوبية هى الرحمة الموعودة للمتقين والمحسنين فى قوله تعالى فساكتبها الذين يتقون وفى قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى . )

( ذو الرحم ) بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذو القرابة . وعند اهل الفرائض



تعاليت كي اشجي ومابك علة . تريدن قتلى قد ظفرت بذلك . ترجمة فارسي . بيت . مي نمائي خویش را بيمار تا نمکین شوم . قصد قتل بنده داری فتح يابی ابدران .

( الرحمة ) بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب وانعطاف يقتضى انتفضل والاحسان وهى من الكيفيات التابعة للمزاج والله سبحانه منزه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يرتب عليه من انعامه على عباده كالمقضب فانه لغة ثوران النفس وهيجهامها عند ارادة الانتقال فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المتهى والغاية ولذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادئ التى تكون انفعالات . وذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهى ارادة ايصال الخير ودفع الشر فالبارى سبحانه رحمن ورحيم لان ارادته ازلية ومعنى ذلك انه تعالى اراد فى الازل ان ينعم على عبيده المؤمنين فيما لايزال . وقال آخرون هى من صفات الفعل وهى ايصال الخير ودفع الشر ونسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة ودفع ما يستوجب من العقوبة . وقيل هى ترك عقوبة من يستحق العقوبة . وذكر الامام الرازى فى مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما يتبغى لا لغرض ولا لعوض وكل احد غير الله انما يعطى ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام . منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرياسا . ومنها روحانية وهى اقسام . احدها اعطاء المال لطلب الخدمة . والانى اعطاؤه لطلب النساء الجميل . والثالث اعطاؤه لطلب الاعانة . والرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل . والخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب . والسادس اعطاؤه ليزيل حب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطى لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك فى الحقيقة معاوضة واما الحق سبحانه فهو كمال فى نفسه فيستحيل ان يعطى ليستفيد به كالا . اعلم ان الفرق بين الرحمن والرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة وخصوص اللفظ فى الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى وعموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق والرزق والفع والدفع . وعموم اللفظ فى الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين فى التسمية به . وخصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف والتوفيق المخصوصين بالمؤمنين . وفى الرحمن مبالغة فى معنى الرحمة ليست فى الرحيم وهى . اما بحسب شموله للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع فى الاثر يا رحمن الدنيا والآخرة ويا رحيم الدنيا . واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقتلها كما ورد يا رحمن الدنيا ويا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تخص المؤمن . واما باعتبار جلالة العلم ودقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما وعلى هذا يحمل فى قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمها فالمقصود بالرحمن نوع من الرحمة ابد من مقدورات العباد وهى ما يتعلق بالسعادة الآخروية والرحمن هو العطوف على

را و تدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو و تد پس گویا که اونا د اورا با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بریسمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش شعر . شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را . خواب بندیهای چشمش کم بود جادوگری را . و در عروض سینی می آورد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم می آید و غیر سالم مسبع می آید و مخبون نیز . و بعضی رمل مخبون را بر شازده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب . شعر . رنگ رخسار و در کوش و خط و خد و قد . عارض و خال و لب و ای سرو پری روی سمن بر . شفق و کوب و شام و سحر و طوبی و کلذار . بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر . و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید و مسدس غیر سالم مقصور می آید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید .

### فصل المیم

( الترجمة ) بفتح التاء والجیم ماحق فعللة کما یستفاد من الصراح وکنز اللغات [١] در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کما فی المنتخب [٢] . و در اصطلاح باغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله . لو لم یکن نية الجوزاء خدمته . لما رأیت عایها عقد منطلق . ترجمه آن . بیت . کر نبودی عزم جوزا خدمتش . کس ندیدی بر میان او کمر . و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع . و معمای مترجم در لفظ معمی مذکور خواهد شد مثال دیگر . شعر . قال لی کیف انت قلت علیل . سهر دائم و حزن طویل . ترجمه بفارسی این است . بیت . گفت چونی کفتمش بیمار و زار . نه شبم خواب است نه روزم قرار . مثال دیگر . شعر .

[١] فی المصباح ترجم فلان کلامه اذا بینته و اوضحه و ترجم کلام غیره اذا عبر عنه بلفظ غیر لفظ التكلم و التاء و المیم اصلیتان فوزن ترجم فعل مثل درج و جعل الجوهری التاء زائدة و آورده فی ترکیب رجم و یوافق ما فی نسخة من التهذیب من باب رجم ایضا و قال الاحیانی و هو الترجمان و الترجان لکنه ذکر الفعل فی الرباعی وله وجه فانه یقال لسان صرجم اذا کان فصیحا قوالا . لکن الاکثر علی اصالة التاء انتهى فقول المؤلف ملحق فعللة بشاء علی قول الجوهری فی الصراح الذی هو اصل الصراح ( لمصححه )

[٢] فی الترجان لغات اجودها فتح التاء وضم الجیم و التانیة ضمهما معا یجعل التاء تابعة للجیم و التانیة فتحمل الجیم تابعة للتاء و الجمع تراجم کزعفران و زعفران کذا فی المصباح و المختار ( لمصححه )



او لا فاكتر المحدثين على التباير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا المنقطع بما سقط من زواته واحد غير الصحابي . والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط . وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكتر من اى موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسل او منقطعاً ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غيروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق . اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهراً واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهراً والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين . من باب الدال . (فائدة) المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحباً لما ارسله .

(الترفيل) بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلين كذا في بعض رسائل العروض العربي . وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والنعرية كون الجزء سالماً من الزيادة . ودر جامع الصنائع كويد ترفيل زياده كردن سبب خفيف است در عروض وضرب تا مستفعلن ومفتعلن مثل سالم وغير سالم مستفعلاتن ومفتعلاتن كردد . (وفي الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلين زيدت فيه تن بعد ما ابدات نونه الفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلاً .)

(الرمل) بالفتح وسكون الميم بمعنى ريك ونيز علميست پيدا كرده دانيال بيغمبر عليه السلام كه جبرائيل عليه السلام آن را نقطه چند بنموده كذا في المنتخب ويعرف بانه علم يبحث فيه عن الاشكال الستة عشر من حيث انها كيف يستعمل منها المجهول من احوال العالم . وموضوعه الاشكال الستة عشر وغرضه الوقوف على احوال العالم . وصاحب هذا العلم يسمى راملاً بالفتح وتشديد الميم .

(الرمل) بفتحين عند الشعراء هو الشعر الحزو رباعياً كان بحره او سداسياً وقائل ذلك يسمى راملاً سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا الاسم ايضاً قصيداً كذا في بعض رسائل القوافي العربية ويحيى في لفظ الشعر ايضاً . ويطلق ايضاً على بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلاتن ستة مزار ولم يستعمل عروضه تامة وهو مسدس ومربع هكذا في بعض رسائل عروض العربي . (ابن بحر را ازان جهت رمل كويندكه رمل در لغت حصير بافتن است وچون اركان اين بحر

اليه فقل منى له هذا . فهو لا يضيف ائمة الى نفسه ولا يرجع حقوق ائمة اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قل لك فلان بعت هذا منك الخ وذا قال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة الاداء والابراء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول . معبر وسفير لنقل كلامه اليه فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء واما لهما فانه لا يجب عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقل بعت منك هذا الشيء بكذا يجوز ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به هكذا في العاية والكفاية .

(المرسل) على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان . منها ما عرفت قيل هذا . ومنها ما هو مصطلح الاصوليين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا اى لا بنص ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وقفه ويحى في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة من باب النون . ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد . ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه . ومنها ما هو مصطلح الحديث وهو الحديث الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا . وصورته ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وآله وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد . وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا . وبعضهم قيد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صفار التابعين مرسلا بل منقطع لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين . واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوصفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويؤيده ما في العضى من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قل صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فينثذ يتحد المرسل والمنقطع . وقال في التلويح وفي اصطلاح الحديث انه ان ذكر الراوى الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراوين فمقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمفضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى . وفي شرح الخبة وشرحه اختلف الحديثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران



او ينزل جبرائيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأمورا بمتابعة  
شريعة من قبله من الانبياء . وبالجملة فالرسول بافتح اما مرادف للذي وهو انسان بعنه الله  
تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا واليه ذهب جماعة واما اخص منه كما ذهب اليه  
جماعة اخرى واختلفوا في وجه كونه اخص فقول لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى  
الخلق بخلاف النبي . وقيل لانه مختص بنزل جبرائيل عليه السلام باوحى . وقيل لانه  
مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأمورا بمتابعة شريعة من قبله . وقيل لانه مختص  
بكتاب هكذا يستفاد من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعض شروح مختصر  
الاصول . وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف  
النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الحياالى فى بحث خبر  
الرسول . وفى اسرار الفاتحة النبي هو الذى يرى فى المنام والرسول هو الذى يسمع صوت  
جبرائيل عليه السلام ولا يراه والمرسل هو الذى يسمع صوته ويراه انتهى . والمفهوم  
من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول والمرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة  
وثلاثة عشر وعند البعض ثمانية عشر والوا العزم منهم ستة نفر آدم ونوح وابراهيم وموسى  
وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك فى اطلاق الرسل عليهم ايضا .  
والفرق بين الرسول والمرسل عند الكرامية يذكر فى لفظ المشبهة فى فصل الهاء من  
باب الشين . وفى فتح المين شرح الاربعين للنووى الرسول انسان حر ذكر من نبي آدم  
يوحى اليه بشرع وامر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخا لشرع من قبله  
او غير ناسخ له او انزل على من قبله وامر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر  
بتبليغ الوحي اليه من غير كتاب ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة وثلاثة عشر وقلت  
الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور وصحف آدم وشيث وادريس وابراهيم . وهو  
اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من نبي آدم اوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه .  
وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق . ورد بان  
الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام فى نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل  
من النبي قطعا . وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير  
الحر وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال فى النبي فى الكل .  
وبعضهم على ان من الجن رسل كما مر فى لفظ الجن . وبعضهم على ان مريم ام عيسى  
عليه السلام من الانبياء كما ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية . وفى  
اصطلاح الفقه هو الذى امره المرسل باداء الرسالة فى عقد من العقود او فى امر آخر  
كتسليم المبيع وقبض الثمن فى البيع او اخذ المبيع واداء الثمن فى الشراء . وصورة الارسال  
فى البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان الفائب بالف درهم فاذهب

لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى . ان قيل من اين يعلم ان  
 في المرتجل نقلا وفي المشترك لا . قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع لآخر حمل  
 على ان الواضع كأنه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما اذا جعل  
 مشتركا فانه لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما  
 من غير ان يلاحظ ان له وضعا آخر ام لا . واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل  
 فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي  
 ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخال  
 بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو المرتجل وان كان لمناسبة  
 فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز . واما من اعتبر قيد  
 المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك ويفسره بما يكون وضعه لكل من المعاني  
 ابتداء بلا مناسبة بينها ويفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء اي من غير  
 تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضع او واضعين في زمان واحد او في زمانين  
 وسواء وجدت المناسبة اولا فان المتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين اوضع  
 الآخر لا ان يلاحظ المعنيان معا اي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة  
 معتبرة فيه مع المناسبة بين اوضاعين هكذا يستفاد من اتلويح والسلم وحواشي شرح  
 الشمسية وشرح المطالع . وقال عبد العلي البرجندی في حاشية الجفني الارتجال هو ان  
 ينتقل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا لمناسبة بينهما . وقد يطلق الارتجال  
 على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كفظان اسم  
 قبيلة والمعنى الاول اخص انتهى .

( الرسالة ) في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير [١] وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام  
 المشتمل على قواعد علمية والفرق بينها وبين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب  
 الكمال والنقصان والزيادة والنقصان فالكتاب هو الكامل في الفن والرسالة غير الكامل  
 فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الحياي . ويستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا  
 الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولا ويساوقها النبوة . وقد تخص الرسالة بالتبليغ

[١] الرسالة في اللغة تحمیل جملة من الكلام الى القصود بالدلالة وهو حد صحيح لما ان كل رسالة  
 فيما بين الخلق هي الواسطة بين المرسل والمرسل اليه في اصال الاخبار . والاحكام داخلة في هذا  
 الحد . فاذا قال لرسوله بعث هذا من فلان الغائب بكذا فاذهب واخبره وجاء الرسول واخبر المرسل  
 اليه فقال المرسل اليه في مجلس البلوغ اشتريته او قبلته تم البيع به لان الرسول معبر وسفير فكلامه  
 كلام المرسل . ثم اطلقت الرسالة على العبارات المؤلفة والمعاني المدونة لما فيها من اصال كلام المؤلف  
 ومرامه الى المؤلف له . واصله المجلة اي الصحيفة المشتملة على كتب المسائل القليلة من فن واحد .  
 والكتاب هو الذي يشتمل المسائل قليلة كانت او كثيرة من فن او فنون كذا في الكليات ( لمصححه )



وقيق بسبب ضعف الهضم كما يحصل في الاستسقاء يقال تربلت المرأة اذا كثرت لحمها كذا في بحر الجواهر .

( الترتيل ) بآء المشاة الفوقانية عند القراء هو التمهّل في القراءة كما في البرجندی . وفي الجرجاني الترتيل رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف والواصل والآي والمد . وقيل هو خفض الصوت والتحزين بالقراءة وتحسين الصوت انتهى [١] . وقد سبق . مستوفى في لفظ النجويد في فصل الدال من باب الجيم .

( الرجل ) بالفتح وضم الجيم لفة مقابل المرأة . وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بازائه اثنى من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن . والصبي والخصى داخلان في آية المواريث في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة كذا في البرازية في آخر كتاب الحلف .

( رجال الغيب ) نجباء راكوبيند چنانچه در افظ صوفي در فصل فاء از باب صاد مهمله مذکور خواهد شد .

( المرتجل ) بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو [٢] عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا الاعلام تنقسم الى منقول ومرتل وخالفهم سيبويه وقال الاعلام كلها منقولة . فاللفظ بمنزلة الجنس . وقيد القل احتراز عن المشترك . وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة . وانما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولي بالاعتبار . ان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني . قلنا لما تعمس الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا واثنى مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول والمجاز وجودها لكن

[١] في الكليات رتل القرآن اقرأه على تؤدة وتبين حروف بحيث يتمكن السامع من عدّها وفي المصباح رتل القرآن ترتيلا تمهلت في القراءة ولم اعجل وفي المختار الترتيل في القراءة الترتل فيها والتبيين بغير بغي ( لمصححه )

[٢] اعلم ان المرتجل من اقسام اللفظ الذي كان معناه متعددا لان ذلك اللفظ المذكور ان تحال بين معانيه نقل فاما ان يكون النقل لمناسبة فهو المنقول ان مجر الوضع الاول والا حقيقة في المعنى الاول ومجاز في الثاني واما لا لمناسبة فهو المرتجل وان لم يخلل بينهما نقل بل وضع لكل اولاً فبالنسبة اليها مشترك والى كل مجمل ( لمصححه )

مئ ناب شوم . در چشم نیاوری اگر خواب شوم . از دست بریزی ام اگر آب شوم .  
کذا فی جمع الصنائع .

( الرق ) بالكسر والتشديد فی اللغة الضعف يقال رق فلان ای ضعف وثوب رقيق  
ای ضعیف النسيج ومنه رقة القلب . وفي الشرع عجز حکمی للشخص بقاء وان شرع  
فی الاصل جزاء للكفر به یصير الشخص عرضة للعالمک . واحترز بالحکمی عن الحی  
فان العبد قد يكون اقوى من الحر وذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز یسمى رقیقا  
وعبدا . والحاصل ان الرق عجز حکمی بمعنى ان الشارع لم یجعل الشخص اهلا لكثیر  
مما یملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها ای الولاية علی النفس والمال  
والا ولاد والنکاح والا نکاح وغيرها وهو حق الله تعالی ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء  
للكفر فان الکفار لما استنکفوا عن عبادة الله تعالی والحقوا انفسهم بالبهائم فی عدم النظر  
والتأمل فی انبات التوحید وفي آیات الله تعالی جازاهم الله تعالی بجعلهم عبيد عبيده متملكين  
مبتدلين بمنزلة البهائم ولهذا لا یثبت الرق ابتداء علی المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان  
الشارع جعل الرقيق ملكا من غیر نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتی یبقى رقیقا  
وان اسلم واتقى . وضد الرق العتق وان شئت الزیادة فارجع الى التوضیح والتلویح .

( الرقيقة ) هی اللطيفة الروحانية وقد تطلق علی الواسطة اللطيفة الرابطة بین الشیئين  
کامداد الواصل من الحق الى العبد ویقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي یتقرب بها العبد  
الى الحق من العلوم والاعمال والاخلاق السنية والمقامات الرفیعة ویقال لها رقيقة العروج  
ورقيقة الارتقاء . وقد تطلق الرقائق علی علوم الطريقة والسلوك . وكل ما یلطف به سر  
العبد ونزول کثافات النفس کذا فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین .

( المراهق ) صبی قارب البلوغ وتحركت آلتة واشتهی ویجامع مثله کذا فی الجرجانی .

### فصل الکاف

( الركة ) [١] نزد باغاء آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرک را ساکن کنند  
وساکن را متحرک ویا متحرکی را که مشدد باشد ساکن کنند ویا مخفف را مشدد  
کردانند کذا فی جامع الصنائع .

### فصل اللام

( التربل ) بالباء الموحدة عند الاطباء انتفاخ یعرض للاطراف وغيرها لانصباب بلغم

[١] فی المختار رك یرك بالكسر ركة وركاة رق وضعف فهو رکیك ومنه قولهم اقطعه من  
حيث رك ( لمصححه )



كان او حراما في التمريرين ليس من تمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للنبية على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق . فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان مضافا بالحلة او الحرمة او لم يكن فاندفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يستنج بخاطري . وعند المعتزلة هو الحلال . ففسروه . تارة بمملوك يأكله المالك والمقصود بالمملوك المجمعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لحلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا . ولا يرد خمر المسلم وخزيره اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانهما ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيدهم الحيثية معتبر . وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا . ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها . يعنها . ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المواقب وشرح العقائد وحواشيه . وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل . مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند . رزق مضمون وآن آنچه بدو رسد از طعام وشراب وآنچه او را كفاف است واین را رزق مضمون گویند چرا که خدای ضامن اوست وما من دابة في الارض الا على الله رزقها . ورزق مقبوم وآن آنست که در ازل قسمت شده است ودر لوح محفوظ نوشته شده است . ورزق مملوك وآن آنست که ذخیره او باشد از درم وجامه واسباب دیگر . ورزق موعود وآن آنست که حق تعاله مر صالحان وعابدان را بدان وعده کرده است ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب . وتوكل در رزق مضمونست ودر رزقهای دیگر نه پس باید که بداند که آنچه كفاف است بالقطع خواهد رسید وتوكل کند انتهى كلامه . وفي خلاصة السلوك قال اهل الحقيقة الرزق ما قسم للعبد من صنوف ما يحتاج اليه مطعوما ومشروبا وملبوسا . وقال حكيم الرزق ما يعطى المالك للمملوك قدر ما يكفيه وهو لا يزيد ولا ينقص بالترك انتهى . والفرق بين الرزق وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الاخر يجيء في لفظ العطية في فصل الواو من باب العين .

(الترافق) نزد شعراء عبارت است از انشای شعر بر وجهی که اگر هر مصراع اول را با مصراع دیگر ضم کنند بیتی مستقیم باشد از همان شعر ودر لفظ وبعنی وقافیه ووزن هیچ خلل نیفتد مثاله « شعر » از زلف برون کنی اگر تاب شوم . بر لب نهی اگر  
(ثالث) « کشف » (٤١)

في قدت وقولها للزباء انتهى . ونزد اهل تعميمه عبارت است از ذكر كردن لفظی و اراده كردن ازان لفظ مرادف آن ويحيى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين .

(المترادف) قسم من القافية كما يحيى في فصل الياء من باب القاف .

(الرشف) بالفتح وسكون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام كذا في بعض الرسائل . ودر بعضی رسائل كويد اطلاع مغيبات را در اصطلاح اهل جفر رشف كويند كه در مقابل كشف است .

### فصل القاف

(الرتق) بالفتح وسكون المثناة فوقانية هو ان يخرج على فم امرأة شئ زائد عضلى او غشائى يمنع الجماع كذا في الموجز . ورتق نزد صوفيه اجماد ماده وحدانيت است كه آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند كه مرتوق بود قبل از آفريدن آسمان وزمين ومفتوق بعد از تعين او بخلق كذا في كشف اللغات . وقد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها وعلى كل بطون وغيبة كالحقائق المكنونة في الذات الاحدية قبل تفصيلها في الحضرة الواحدية مثل الشجرة في النواة كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الرزق) بالكسر وسكون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او غيره مباحا كان او حراما . وهذا اولى من تفسيرهم بما انتفع به حي سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق . فالتعريف الاول هو المعمول عليه عندهم وبالجمله فهذان التعريفان يشتملان المطعوم والمشروب والملبوس وغير ذلك . ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق . وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري . وقال بعضهم الرزق ما يترتب به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى . وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس وان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس . وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز . واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدد اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم . اعلم ان قولهم مباحا



وان اراد في غيرها فهو صواب سواء كانا من لغة واحدة او اكثر \* واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العسدي وبعضها من كتب المنطق \* اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو ابن الحاجب واتباعه انه يصح \* واستدل بان امتناع القيام ان كان مانع فالمانع اما المعنى واما التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا جبر فيه اذا صح فاذ لم يوجد المانع عن القيام صح القيام \* وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا لا فلا يصح مكان الله اكبر خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح \* وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فللفظ دعا وان كان متحد المعنى مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر \* وملاحظ الدليل ان نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامه احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ صلى ودعا هكذا في شرح السلم للمولوى ميين \* بدانکه ترادف نزد بلغاء دو نوع است \* یکی هنر و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیاورد ولیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصفی مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل ترادف است و هنر است چرا که امل اگر چه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است \* دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آورد و بعضی این را حشو قیسخ نامند کذا فی جامع الصنائع \* و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطناب و احترز بقوله لفائدة عن التطویل وهو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المقصود لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدی بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوه عدی المذكور \* شعرا \* وقددت الاديम لراهشيه \* والفي قولها كذبا ومينا \* فالكذب والمين بمعنى واحد ولا فائدة في الجمع بينهما \* والتقديد التقطيع والراهشان العرقان في باطن الذراعين والضمير في راهشيه وفي الفی الجذيمة والضمير

متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها بجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة . نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف في الرسمي بعيد جدا ( فائدة ) زعم البعض ان المرادف ليس بواقع في اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة [١] كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالمثنى والكاتب او الصفة وصفة الصفة كالتكلم والفصيح او الذات وصفة الصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق والكاتب او الجزء وصفة الصفة وامثال ذلك . وقال لو وقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة . لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم . واستفادة التفهم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف للافهام والمقصود حاصل من احدها فلا فائدة في الآخر فصار وضه عبثا فلا يقع عن الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو قعود وجلس للهيئة المختصة واسد وليث للحيوان المخصوص وغيرها [٢] ولا نسلم التبعرى عن الفائدة بل فوائده كثيرة كالنوسع في التعبير [٣] وتيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدها للروى والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع البديع كالجنيس [٤] والتقابل [٥] . وغيرها مثال السجع قولك ما ابد ما فات وما اقرب ما ات فانه لو قيل بمرادف ما فات وهو ماضى او بمرادف ما ات وهو جاء او بجى او غيرها لفات السجع . ومثال المجانسة قولك اشتر بالبر وانفقه في البر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول وهو الحنطة او بمرادف الثانى وهو الخير او الحسنه لفات المجانسة . وكالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لفات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية المنهية على السلم ( فائدة ) قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر والاصح وجوبها . وقيل لا يجب والا لصح خدائى اكبر كما يصح الله اكبر . والجواب بالفرق بان المنع ثمة لاجل اختلاط اللفظين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة . قيل والحق ان المجوز ان اراد انه يصح في القرآن فباطل قطعاً وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها

[١] بان يكون احد اللفظين موضوعاً لنفس الذات والآخر لصفة الذات ( لمصححه )

[٢] مثل بهتر وبجتر للتقصير وصهلب وشوذب للطويل ( لمصححه )

[٣] لكثرة الذرائع الى المنصود فيكون افضى اليه ( لمصححه )

[٤] بان يوافق احدهما غيره في الحروف دون صاحبه نحو رجة رجة ولو قال واسعة لعدم التجانس ( لمصححه )

[٥] وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الآخر وانما يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعاً بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوق التقابل بين الخس والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكاة بوجه آخر ولذا قال خير من قتائكم لم يحصل التقابل ( لمصححه )



قضى الله هلاكه ونجى من قضى الله نجاته وعدل عن ذلك الى لفظ الارداد لما فيه من  
الايجاز والنبية على ان هلاك الهالك ونجاة الناجي كان بامر آمر مطاع وقضاء من لا يرد  
قضاؤه والامر يستلزم الأمر فقضاؤه يدل على قدرة الأمر به وقهره وان الخوف من  
عقابه والرجاء من ثوابه يخصان على طاعة الأمر ولا يحصل ذلك كله من اللفظ الخاص \*  
وكذا قوله \* واستوت على الجودي \* وحقيقة ذلك جلست فعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى  
الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيف فيه ولا ميل وهذا لا يحصل  
من لفظ الجلوس \* وكذا فهن قاصرات الطرف \* والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على  
انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من  
لفظ العفة \* قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم  
والارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان فى نوع الكنایات \*

(المردف) على صيغة اسم المفعول من الارداف هو القافية المشتملة على الردف وقد  
سبق \* والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف  
وقد سبق ايضا \*

(الترادف) لغة ركوب احد خلف آخر \* وعند اهل العربية والاصول والميزان هو  
توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على  
معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة \* فبقيد اللفظين خرج التأكيد  
اللفظى لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين \* وبقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو  
عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما \* وبقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على  
معنى واحد مجازا \* والى يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة \* وبوحدة المعنى خرج التأكيد  
المعنوى والمؤكد \* وبوحدة الجهة الحد والمحدود \* قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة  
احترازا عن الحد والمحدود \* وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد  
توارد فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالا فان سميا  
مترادفين فذلك والا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر \* ويقابل الترادف التباين \*  
واللفظان اللذان يكون معناها اثنين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من  
وجه ففيهما اجتماع القسمين (فائدة) من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان  
وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزما له \* وابتعد  
منه توهم الترادف فى شيئين بينهما عموم من وجه كالحیوان والابيض \* ومنهم من زعم ان  
الحد الحقيقى والمحدود مترادفان [١] وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع

[١] ولذلك قالوا ما الحد الا بتبديل لفظ بلفظ اجلى (لمصححه)

قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه و رديف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند . و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف رديف اگر چه در اصل ذکر رديف واجب نیست بلکه مستحسن انتهی کلامه .

( الرديف المتجانس ) نزد شعراء دو معنی دارد . یکی آنکه شاعر بعد از قافیه رديف لفظی را آورد که ذو معین باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله . شعر . ستوده خان کریم آن سحاب کوهر بار . که برد از در او خلق اشتر زر بار . لفظ بار که رديف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست . دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی رديف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که ازان لفظ قافیه و رديف هر دو خیزد مثاله . شعر . آن یار دلربا که رخس را هر آینه . چون مه نموده راست نماید هر آینه . مثال دیگر . بیت . ای خنك جانی که در هر آینه . دید روی یار خود هر آینه . لفظ آینه رديف است در مصراع اول از هر آینه لفظ هر قافیه است و لفظ آینه رديف و در مصراع دوم قافیه و رديف از يك لفظ هر آینه آورده است کذا فی جامع الصنائع . و وجه تسمیه ظاهر است چرا که رديف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جا معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی برديف متجانس موسوم گشت .

( الرديف المحجوب ) نزد شعراء لفظی ست مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله . بیت . ستوده خان کریم آن غمام کوهر بار . که هست بر کف دستش حسام کوهر دار . لفظ کوهر رديف محجوب است کذا فی جامع الصنائع . و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد .

( رديف المعین ) نزد شعراء آنست که از يك لفظ رديف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله . بیت . پرد چون کرکس تیرت کند سیمرخ را پر کم . پرد چون طوطی کلکت شود طاؤس جان پرور . پر کم دو معنی دارد یکی بیسکار دوم پر او کم شود و طاؤس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع . و مقصود در اینجا لفظ پرور است که رديف است و جان قافیه .

( الاردا ف ) عند اهل البیان هو ان یرید المتکلم معنی " فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الاشارة بل بافظ یرادفه . کقوله تعالى وقضى الامر . والاصل وهلك من



وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانت سعاد وهذا في اصطلاح اهل العربية واما اصطلاح اهل العجم فيخالفه \* ودر منتخب تکميل الصناعة ميکويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين که پيش از روى باشد بى واسطه متحرکى خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساکن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت که واسطه است میان الف که ردف است و میان تاء که رويست و درین هنگام اين حرف ساکن را ردف زائد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلى و رعایت تکرار ردف مطلقا واجب است \* و هر قافیه که مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسکون راء و فتح دال و آنکه مشتمل بر ردف اصلى است فقط آنرا مردف بردف مفرد گویند و آنکه مشتمل باشد بر ردف اصلى و زائد آنرا مردف بردف مرکب گویند \* و صاحب معيار الاشعار ردف زائد را چون با روى جمع شود داخل روى داشته و گفته که بعرف شعراء عجم مجموع را روى مضاعف نام است \*

(الرديف) مثل الکريم نزد شعراء عجم عبارت است از يك کلمه يا زياده که بعد از قافيه در ابیات بيک معنى مکرر شود و شعريکه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده \* و شعراء عرب رديف را اعتبار نکرده اند \* و اين بر دو نوع است \* يکى کلمه تام مثاله \* شعر \* اى دوست که دل زبنده بر داشته \* نیکوست که دل زبنده بر داشته \* دوم حرفيکه بجای کلمه تام باشد اعنى حرف مفيد المعنى چون تاء خطاب و شين غائب و ميم متکلم مثاله \* شعر \* سپهر مرتبه شاهاتوئى که پيش درت \* نهاده مهر سر و چرخ کشت کرد سرت \* کذا فى جامع الصنائع ورسالة الجامى \* ودر منتخب تکميل الصناعة کويد اين تعريف مذکور بقول مشهور است \* و صاحب معيار الاشعار گفته که اختيار در تعريف رديف بتکرار الفاظ است و بمعنى اعتبارى نیست چه اگر رديف در همه قصيده بيک معنى بود يا بمعانى مختلفه يا بعضى را معنى و بعضى را نبود بسبب آنکه بعضى بانفراده لفظى باشد و بعضى جزء از لفظى روا بود \* و گفته که در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافيه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد \* و نیز گفته هر چه بعد از روى و وصل بود اولی آنست که جمله را از حساب رديف شمرند و اين خلاف متعارف است \* و شمس قيس گفته در تعريف رديف ميبايد که شعر در وزن و معنى بدو محتاج باشد \* و اين محل بحث است زیرا که خود در آخر مبحث گفته که چون کلمه رديف در موضع خویش متمکن نيفتد معنى شعر را از روى معنى بدان احتياج نبود عيب است پس معلوم شد که بر تقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنکه عيبى دارد و اين منافی قول اول او است مگر آنکه گوئيم که مقصود تعريف رديف بى عيب است نه مطلق رديف \* بدانکه شعر مشتمل بر

بين الافق وبين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه . والارتفاع المرئى ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقى الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان وعلى هذا فقس حال الانحطاط المرئى . اعلم ان الارتفاع والانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق وذلك البعد هو خط مستقيم فى سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة ومحيط الافق ان كان المقصود بدائرة الافق محيطها . او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المقصود سطحها وهذا ارتفاع النقطة وانحطاطها . واما ارتفاع مركز الكوكب وانحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق وسطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن القوم اصطاحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه ولم تكن فى سطحه قوس تصل بين تلك النقطة والافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندى فى تصانيفه كشرح التذكرة وشرح ببست باب وحاشية الجغنى .

( ارتفاع الحصية ) عند الاطباء هو ان يرتفع احدهما او كليهما من كيسهما الى العانة فتؤلم وتمنع اكثر الحركات ويخرج البول بالسر والتقيط وسببها استيلاء المزاج البارد والضعف عليهما . فان كان السبب ضعيفا تنقص وتتصغر الحصية فى نفسها كما يكون عند الخوف الشديد والغوص فى الماء البارد . وان كان السبب قويا ترتفع وتغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء والاعضاء الباطنة وكذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا فى حدود الامراض .

( الركوع ) فى اللغة الانحناء وشرعا انحناء الظهر ولو قليلا فان خر كاجل فقد اجزى كذا فى جامع الرموز فى فصل صفة الصلوة . وعند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يحى فى لفظ الصلوة .

### فصل الفاء

( الردف ) بالكسر وسكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة ويحى فى لفظ القياس فى فصل السين من باب القاف . وعند اهل القوافى حرف مدولين يكون قبل الروى ولا شئ بينهما ويجوز فى الردف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما ويجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا فى عنوان الشرف وقد



وقيل المقصود بالكوكب مركز الكوكب والامرفيه سهل . وقيد الكوكب انما هو باعتبار  
الاعقاب والافق تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالمقطب . والمقصود من جانب  
لا اقرب منه هو الجانب الذى ليس فيه قطب الافق . والقيد الاخير احتراز عن  
الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا اقرب منه اذا  
كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقى فهى  
ارتفاعه الشرقى وان كانت من جانب الافق الغربى فهى ارتفاعه الغربى . وعلى هذا القياس  
الانحطاط الشرقى والغربى يعنى ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت  
الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقى ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربى .  
ثم ان الارتفاع الشرقى قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربى حينئذ انحطاطا وهذا  
اصطلاح آخر مذكور فى كثير من كتب هذا الفن . وبالنظر الى هذا قال صاحب  
المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الكوكب الذى فوق الارض من  
جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطئة المحقق الشريف  
فى شرحه . ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام  
ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك  
القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هى غاية ارتفاع الكوكب . فان  
مر الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه فى ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع . وان لم يمر به  
كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس  
منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب  
تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت .  
فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية  
ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق  
متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه  
يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا . ثم الظاهر  
ان المقصود بالافق الافق الحقيقى لانهم صرحوا بان تمام الارتفاع قوس اقل من تسعين  
درجة دائما فلو كان المعبر الافق الحسى بالمعنى الثانى لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من  
تسعين فيما اذا رأى الكوكب فوق تلك الافق وتحت الافق الحقيقى لكن لا يخفى انه اذا  
رأى الكوكب تحت الافق الحقيقى وفوق الافق الحسى فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد .  
والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعبر فى الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقى وعند العامة  
ان يكون فوق الافق الحسى بالمعنى الثانى . واعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا  
ارتفاع له ولا انحطاط . وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئى وهو قوس من دائرة الارتفاع

عن كتب بنى اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات . ومثال المرفوع من الفعل حكما ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسينا للفظ . ومثال المرفوع من التقرير حكما ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا . واما المهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة . من تعريف المرفوع . وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد المهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلا او منقطعا ثم قال فين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم . والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى ( فائدة ) يلتحق بقولي حكما ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينيه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابى هريرة قال قائلا يقتاتلون قوما الحديث . وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة . ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع . ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يضيفها الى صاحبها كسنة العمري . وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهذا من الصيغ المحتملة للرفع ايضا . ومن ذلك ايضا قوله كذا نفعل كذا فله حكم الرفع . ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او بمعصية كذا في شرح النخبة .

( الارتفاع ) عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل . ومسقط الحجر قد يطلق على الارتفاع مجازا كما يحى كذا في شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين . احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا وهو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا اقرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما . والمقصود بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى .



آفاق شد رخسار بزم آرای تو \* آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو \* وترصیع مع التجنیس مثاله \* شعر \* من نیازم ار تو آزاری \* من نیازم ار تو نازاری \* هکذا فی جمع الصنائع \* چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت \* چون ازو کشتی همه چیز از تو کشت \*

(الرضاع) بکسر الراء وفتحها وبالضاد المعجمة مصدر يرضع يرضع كسمع يسمع \* ولاهل النجد رضع يرضع رضعا كضرب يضرب ضربا وهو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما فی المقالس \* وشريعة شرب الطفل حقيقة او حكما للبن خالص او مختلط غالبا من آدمية فی وقت مخصوص وذلك الوقت عند ابی حنيفة رح حولان ونصف وعندهما حولان فقط ولا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هکذا فی جامع الرموز والدرر \*

(الرفع) بالفتح وسكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفا وما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعا \* وعند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحا والحاصل يسمى مرفوعا وذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلاثة وثلاثة ارباع \* وقال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرة ويكتب رقمه على يمين رقم الدرجة \* وان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع مرتين ومثاني ورقه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة \* وان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد ويقال له المرفوع ثلث مرات ومثلا وعلى هذا القياس بالغا ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي فی رسالة الحساب \* والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعدها فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة وهو المشهور \* وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً \* فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك \* ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك \* ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاره لذلك \* ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ

ای خلعت ملک بر توزیا • وی غره دولت از تو غرا  
 ای آمده نو عروس دولت • بر شکل و شمائل تو شیدا  
 انوار شکوه شهر یاری • از روی مبارکت هویدا  
 بر قامت حشمت تو کوتاه • این اطلس نلیکون خضرا  
 بگذشت صدای صیت عدلت • از سقف نهم رواق خضرا  
 • در قصر تو چرخ آستانی •  
 • کیوان بدر تو پاسبانی •

تا باد خدای باد یارت • جز عیش مباد هیچ کارت  
 هر آرزوی که در دل آید • ایام نهاده در کنارت  
 توفیق رفیق در یمینت • تأیید ندیم در یسارت  
 تا چرخ بپاست دور دورت • تا دهر بجاست کار کارت  
 آسوده چو حافظند خلقان • در سایه تخت کامکارت  
 • کارت همه حفظ ملک و دین باد •  
 • تا باد همیشه همچین باد •

(الرادع) بالدال المهمة عند الأطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكشفه ويضيق مسامه ويكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيالان الى العضو ويمنع العضو عن قبوله وخصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

(الترصيع) در لغت نشاندن کوهی و مروراید است در چیزی • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعري وانك لا تظلمأ فيها ولا تضحي • جاء بالجوع مع العري وبابه ان يكون مع الظلمأ وبالضحي مع الضمأ وبابه ان يكون مع العري لان الجوع والعري اشتراكا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام والعري خلو الظاهر من اللباس والظلمأ والضحي اشتراكا في الاحتراق فالظلمأ احتراق الباطن من العطش والضحي احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان • ويطلق ايضا عندهم على قسم من السجع ويسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان وزنا وتقفية ويكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم • وكقوله تعالى ان الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم • ونحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه • ويجيء في لفظ السجع • مثال ديكر در فارسي • شعر • آرایش



دارم سر آنکه همچو سعدی \* بنشینم و صبر پیش گیرم  
چون کرد زمانه ستمکار \* دور از تو به بند غم اسیرم

\* آن به که ز صبر رخ نتابم \*

\* باشد که مرام دل بیابم \*

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی گفته \*

\* شعر \*

آینه جمال جان کشت لقای رویتو \* آینه ندیده ام من بصفای رویتو  
برك كل است در نظر کو برخ تو اندکی \* ماند و کر نماید او باد بقای رویتو  
دردو جهان بجان ترا خاق همی خرد و من \* هر دو جهان نهاده ام نیم بهای رویتو  
رویتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل \* هست کناه چشم من نیست جفای رویتو  
چون بریغ روی ابر از کف پادشاه ما \* در عرق است دمدم کل زحیای رویتو  
\* کسری و جم بجنب او هر دو شه دروغی اند \*

\* حاتم و معن بر درش هر دو کدای راستین \*

و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی \* صد چو من ارفا شود باد بقای چونتوی  
جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی \* کی بچو من رسد کبی جور و جفای چونتوی  
بر سر کوی عاشقی شاه و کدا یکی بود \* پادشهی کند کبی کوست کدای چونتوی  
کرند هم بعشق تو جان نه ز قدر جان بود \* زان ندهم که دامنش نیست سزای چونتوی  
خود نبود جفا روا خاصه بران که او بود \* بنده شاهی می زند لاف هوای چونتوی  
\* هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت \*

\* سرو جلال و جاه را نشو و نمای راستین \*

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بند مختلف القوافی باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده \*

ای سایه رحمت الهی \* وی غنچه باغ پادشاهی

هم چرخ جمال را تو مهری \* هم برج جلال را تو ماهی

بر سلطنت تو بی تکلف \* تمکین تو میدهد کواهی

بر نام تو مهر کرده کردون \* منشور او امر و نواهی

نام تو یقین که می بر آرد \* آوازه ز ماه تا بماهی

\* کردون که لطیفها بر آرد \*

\* دری چو تو در صدف ندارد \*

آنست که شاعر شعر را بچند قسم منقسم کند و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطافت تا یازده است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم دیگر باشد و هر کدام را مطلع علی حده بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیاورد و یا همان را که التزام نموده است بیاورد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان يك بیت بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است و یا آنکه بیتهای بند هر کدام علی حده است جمله یکی بر يك قافیه باشند چنانکه اگر آن ابیات یکانه یکانه را جمع کنند یکقسم کرده و یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بما قبل خود هذا کله خلاصة ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع و مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره و

• شعر •

ای داده بباد دوستداری • این بود وفا و عهد یاری  
آخر دل ریش و درد مندم • تا چند بدام غم سپاری  
از زلف تو حاصلی ندیدم • جز شیفتگی و بی قراری  
ای جان غریز بر ضعیفان • تا چند کنی جفا و خواری  
چون نیست امید آنکه روزی • بر عاشق خسته رحمت آری  
• آن به که ز صبر رخ نتابم •  
• باشد که مرام دل بیابم •

ای ساقی ازان می شبانه • درده دو سه جام عاشقانه  
تا در سر من ز عقل باقی است • از دست مده می مغانه  
دیری است که آتش غم دل • در سینه همی کشد زبانه  
می نوش تو حافظا بشادی • تا چند خوری غم زمانه  
چون نیست بهیچ گونه پیدا • دریای فراق را کرانه  
• آن به که ز صبر رخ نتابم •  
• باشد که مرام دل بیابم •

در سختی عشق اگر بمیرم • من دل ز غم تو بر نکیرم  
پیوسته کنان ابروانش • از غمزه همی زند به تیرم  
نتوان قلم نوشت شوقش • کر پیر فلک شود دبیرم



(الراجع) عند المنجمين ما عرفت وعند اهل السلوك يحىء بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين \*

(المراجعة) عندها اهل البديع على ما قال ابن ابى الاصبع هي ان يتمكن المتكلم من المراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ \* ومنه قوله تعالى قال انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين جمعت هذه القطعة وهي بعض آية ثاث مراجعات فيها معانى الكلام من الخبر والاستخبار والامر وانهى والوعد والوعيد بالمنطوق وبالمفهوم \* قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر والطلب والاثبات والنفي والتأكيد والحذف والبشارة والندارة والوعد والوعيد \* ودر مجمع الصنائع كويد مراجعة را سؤال وجواب نيز كويند و آتچنانست كه شاعر در هر مصراع جواب وسؤال بياورد ويا در \* مصراعى سؤال بياورد ودر مصراعى جواب ويا در بيتى سؤال ودر بيتى جواب \* مثال آنچه در هر مصراع واقع شود \* فخرى كفته باز يادتي ايهام \* غزل \* كفت جانان سوى من بكذر بسر كفتم بچشم \* كفت ترك جان كن ودر ما نكر كفتم بچشم \* كفت آبي زن بخاك رهكذر كفتم بچشم \* خاك بر ميدارم از رخ پرده كفتم لطف تست \* دفت چشم خویش را كو اين خبر كفتم بچشم \* كفت جائي من كجا لائق بود كفتم بدل \* كفت خواهم غير ازان جائي دكر كفتم بچشم \* مثال آنچه سؤال در مصراعى وجواب در مصراعى ديكر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدين فرمود \* غزل \* كفتم كه خطا كردى تدبير نه اين بود \* كفتا چه توان كرد كه تقدير چنين بود \* كفتم كه بسى خط جفا بر تو كشيدند \* كفتا همه آن بود كه بر لوح جبين بود \* كفتم كه بسى جام طرب خوردى از اين پيش \* كفتا كه شفا در قدح باز پسین بود \* كفتم كه قرين بدت افكند بدین روز \* كفتا كه مرا بخت بد خویش قرين بود \* كفتم كه ز حافظ بچه حجت شده دور \* كفتا كه بسى وقت مرا داعيه اين بود \* مثال آنكه در بيتى سؤال ودر بيت ديكر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود \* غزل \* باز كفتم ماه من آن عارض كلكون مپوش \* ورنه خواهى ساخت مارا خسته ومسكين غريب \* كفت حافظ آشنایان در مقام حيرت اند \* دور نبود كر نشينند خسته ومسكين غريب \* ونيز فرمود \* بلا به كفتمش اى ماه رو چه باشد اكر \* بيك شكر ز تو دل خسته بياسايد \* بنخده كفت كه حافظ خداي را مپسند \* كه بوسه تو رخ ماه را ببالايد \*

(الترجيع) عند الفقهاء هو ان يأتى المؤذن كلاً من الشهادتين مرتين حافظاً بهما صوته ومرتين رافعاً بهما صوته كذا في البرجندی في باب الاذان \* وترجيع نزد شعراء

• موی پیشانی است مجازا بقریئه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يعرف المجرمون  
بسیاهم فیؤخذ بالنواصی والاقدام •

(الرجعة) بالكسر وسكون الجیم وفتح الراء افصح فی اللغة الاعادة • وشرعا عبارة عن  
رد الزوج الزوجة واعادتها الى النكاح كما كانت بلا تجدد عقد فی العدة لا بعدها اذ هی  
استدامة الملك ولا ملك بعد انقضائها • والمقصود عدة الطلاق الذی يكون بعد الوطی حتی  
لو خلا بالنكوحه وافر انه لم یطأها ثم طلقها فلا رجعة له عاها كذا فی البرجندی • وهی  
على ضربین سنی وبدعی فالسنی ان یراجعها بالقول ویشهد على رجعتها شاهدين ویعلمها  
بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان یقول لها راجعتك او راجعت امرأتی ولم یشهد على  
ذلك او اشهد ولم یعلمها بذلك فهو بدعی مخالف للسنة كذا فی مجمع البركات • وفی المسكنی  
شرح الكنز الرجعة عند اصحابنا هی استدامة النكاح القائم فی العدة • وعند الشافعی هی  
استباحة الوطی • وعند المنجمین واهل الهيئة عبارة عن حركة غیر حركة الكواكب  
المتحيرة الى خلاف توالی البروج وتسمى رجوعا وعكسا ایضا وذلك النكوكب یسمى  
راجعا كما فی شرح الملخص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الوبال والنكال والملاط  
على صاحب الاعمال بصدور فعل قبیح من الافعال او بتكلم قول سخیف من الاقوال  
وسبب آن ترك شرائط عمل واجازت است ورجعت در اعمال منسوب بشمس وقرنباشد  
چه شمس وقر را رجعت نمی باشد واز منسوبات شمس است مثل دفع امراض وادویه  
ومانند آن واز منسوبات قمر است مثل كشف حجاب وثبوت نور ایمان وازاله شك  
وصلاح عقیده وروزی شدن عفت وحسن نتاج مواشی ومانند آن پس درینچنین اعمال  
رجعت نمی شود ودر اعمال منسوب بقیة کواكب رجعت میتوان شد هكذا فی بعض  
الرسائل •

(الرجوع) عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • وعند اهل ابدیع هو العود الى  
الكلام السابق بالنقض ای بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنویة كقول زهیر  
• شعر • قف بالديار التي لم یعفها القدم • بلی و غيرها الارواح والديم • دل الكلام السابق  
على ان تطاول الزمان لم یعف الديار ای لم یغیرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غیرها الريح  
والامطار لنكتة هی اظهار الكتابة والحزن والحيرة حتی كأنه اخبر اولا بما لم یحقق ثم  
رجع اليه عقله وافاق بعض الافاق فتدارك كلامه قائلا بلی عفاها القدم و غيرها الارواح  
والديم • ومثله فاف لهذا الدهر بل لاهله كذا فی المطول • ومثاله فی الفارسی على ما  
فی جمع الصنائع • دلم رفت آنكه باصبر آشنا بود • خطا كفتم مرا دل خود كجا بود • دو  
چشم شوخ فی خفته نه بیدار • غلط كفتم كه فی مست ونه هوشیار •



وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس . وقد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا . وقد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا . وقد يطلق على عمل من اعمال الضرب . والمربع عند اهل التفسير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا ويسمى وفقا رباعيا ايضا . وعلى كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواء كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازيد منها او على انقص منها ولهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة وذلك مربع اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك . ومربع نزد اهل عروض بحريرا كويند كه درو چهار اركان باشند نه زياده نه كم وقد سبق . ومربع نزد شعراء قسميت از مسط چنانچه در فصل طاء از باب سين خواهد آمد ونيز عبارتست از چهار بيت يا چهار مصراع كه بروشي باشند كه هم از عرض توان خواند وهم از طول مثاله .

\* شعر \*

\* شعر \*

از غايه	صدسلسه	دارد	دلبر
صدسلسه	برعارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چوشكر
دلبر	چو قمر	لب چوشكر	دل چو حجر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	كز عشقش	بادردم	وبیدارم
من دائم	بادردم	وبی مونس	وبی یارم
بیمارم	وبیدارم	وبی یارم	وغمخوارم

كذا في مجمع الصنائع . رباعيات الغزل نزد شعراء آنست كه غزلی بنویسند چنانكه اگر ردیف غزل حذف کنند واز دو ردیف یا سه بعضی حذف کنند واز مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیا خیزد مثاله . شعر . تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم . و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم . ز افسون لب جادو بکشیده شو من مارا . پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم . و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند ومطابق او لفظ مارا از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند كذا في مجمع الصنائع . وشومن بر وزن سوزن [١] بزبان ژند و پاژند بمعنی پیشانی باشد وبعربی ناصیه خوانند كذا في البرهان . ومقصود دریغجا

[١] یعنی بضم شین وسکون واو وفتح میم ونیز در لغت بیان کرده اند كه کسر میم در وجاژست



( لمصححه )

( ثانی )

« کشاف »

( ٤٠ )

والتأنيث لموافقة الموصوف وهو القضية . ورباعي تزد شعراء عبارت است از دو بيتى كه متفق باشند در قافيه ووزنى كه مختص بدانست ومصرع سيوم او را قافيه شرط نيست ورباعى را خصى ودو بيتى وچهار مصرعوى وترانه نيز نامند مثاله . شعر . هم داغ نهم بر دل وهم خون كنمش . فارغ زكل وشراب كلكون كنمش . دست دل خود در كمر دوست زنم . مقتون كنم و بهرچ نمون كنمش . مثال ديكر كه دران دو مصرع سيم نيز قافيه است . شعر . با ما بخمارى بحريفان چو مي . با جمله بهارى وبما همچو دى . از بخت منست اين همكى سست پي . ورنه تو چنين سست كان نيز نبي . كذا فى مجمع الصنائع ودر جامع الصنائع گفته قافيه در مصرع سيوم شرط نيست وليكن صنعت است واصل وضع او بر آنست كه در بيت دوم مقصود را بى لطيفه وبى نكته وبى مثلى نياورند وبحكم استقراء از متقدمين ومتأخرين معلوم كشته كه هر چهار مصرع بر وزن هزج اخر يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديكر نه .

(التربيع) على وزن التفعيل لغةً چهار گوشه کردن چیزی را . وعند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويحیی في فصل الراء من باب النون . والتربيع الطبيعي يحیی في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو . وعند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوی الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا وذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة . وعرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوثه من توهم خط قائم على طرف خط يساويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا  وهو قسم من ذی اربعة اضلاع [١] . وقد يطلق المربع على المستطیل ايضا . وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد ويراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه ويطلق على مربع الخط بالاشتراك ويراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه واذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا . وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة ومربع مطلقا فالحقيقى هو الذى يحيط به خطان متساويان بضرب احدهما فى الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع . وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا  والمربع المطلق هو الذى يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلثة والاخر اثنان انتهى . وقد يطلق المربع على ذی اربعة اضلاع ايضا [١] والا حسن فى تعريف المربع ما فهم من تحرير الطوسى من انه ذو اربعة اضلاع متساوى الاضلاع قائم الزوايا (لمصححه)



الجواهر وقد سبق بيان الربع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء \*

(الربع المسكون والربع المعمول) بضم الراء يحى في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف \*

(الربيع) بانفتح فصل من فصول السنة وقد سبق في لفظ خط الاستواء ويحى ايضا في لفظ الفصل في فصل اللام من باب الفاء \*

(الاربعة الاحرف) نزد بعضى باغاء آنست كه منشئ يا شاعر در كلام خود چهار حرف يعنى \* د \* ه \* ا \* ن \* را لازم كيرد وسواى اين چهار هيچ حرفى نياورد واين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلويست كه در اعجاز خسروى ذكر كرده \*

(الاربعة المتناسبة) هى عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اولا الى ما فرض منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول والرابع يسمى بالطرفين والثاني والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التى هى الاولى فرضا الى الثمانية التى هى الثانية فرضا نسبة النصف الى النكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين \* واما ما فى حكم الاربعة المتناسبة فثلاثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا \* وكونها فى حكم الاربعة المتناسبة لمساواة مربع الوسيط فيها لمسطح الطرفين وتحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين \*

(ذو اربعة اضلاع) عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة وهو اما مربع او مستطيل او معين او شبه معين او منحرف وتوضيح كل فى موضعه \*

(الرابعة) عند المنجمين هى سدس عشر الثالثة \*

(الرباعي) بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا كبعثر \* وعند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر اولا كاكرم وصرف وقال \* قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى بحث الامر هذا المعنى مستعمل فى علم النحو \* واما فى علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى \*

(الرابعة) عند المنطقيين هى القضية الموجهة كما يحى فى فصل الهاء من باب الواو \*

## فصل الطاء المهملة

(الرابعة) بالموحدة در لغت آنچه بآن چیزی را باز بندند • و در اصطلاح شطاریان مرشد کامل را کوبند که مستر شد را با حق تعالی رابطة دهد کذا فی کشف اللغات • والرابعة عند المنطقيين هي الشيء الدال على النسبة • والشيء يشمل اللفظ وغيره فيشمل التعريف الحركات الاعرابية والهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية وما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية • واما ما هو المشهور من ان لفظ هو وكان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم ولا دلالة لها على نسبة اصلا • وكذا لفظ كان اذ هو عندهم من الافعال الناقصة وعند المنطقيين من الكلمات الوجودية وبالجملة فلفظ هو وكان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة وهما ليسا باداة • والمقصود بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت وضعية او مجازية لثلاث تناول الكلمات الحقيقية وهيئاتها ولتناول لما هو استعارة في النسبة • والمقصود بالنسبة الوقوع واللا وقوع المتفق عليه في القضية • اعلم انهم قالوا الرابطة اداة لدالاتها على النسبة وهي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان وامثاله وتسمى رابطة زمانية وقد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم وتسمى رابطة غير زمانية • واللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا وامتناعا وجوازا والاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلاث وعدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض • قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كاستن بمعنى است • ولغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست وبود واما بحركة نحو زيد دیر بکسر الراء • والعرب قد تحذف وقد تذكر فغير الزمانية كاللفظ هو في زيد هو حي والزمانية ككان في زيد كان • واعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالاتها على النسبة صراحة بل ضمنا وكان القول المشهور مبنى على اخذ الدلالة اعم من الصريحة والضمنية والتزام كون الكلمات الحقيقية وهيئاتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لأكلية فتأمل • وقد بقي ههنا ابحاث فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع وما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية وغيرها •

(رباط كوكب) نزد اهل هیئت حد اقامت کوكب را کوبند و یحییٰ فی لفظ الاقامة فی فصل المیم من باب القاف •

## فصل العين المهملة

(الربع) بالكسر وسكون الموحدة تی که یروز کیرد و دو روز بکذارد کذا فی بحر



وسلم تخفيفا وتكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثما وغوينا وكان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار \* والرابع وهو الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اى في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشرووع في الجملة كان شها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوى رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقى عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوى والتلويح والعضى وغيرها \* وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين \* رخصة ترفيه اى تخفيف ويسر كالافطار للمسافر \* ورخصة اسقاط اى اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة \*

(الترقيص) بالقاف عند متأخرى القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو وهرولة ونهى عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمية والاتقان \*

(الارهاص) شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذى يظهر من النبي قبل البعثة \* سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكأنه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشى شرح العقائد \*

### فصل الضاد

(الروافض) فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويحى في فصل العين من باب الشين المعجبة \*

(الركض) بالفتح وسكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر وهو فاعلن ثمان مرات كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب ويسمى ركض الحيل ايضا كما يحى في فصل الباء الموحدة من باب القاف ولكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالحدث ويسمى ايضا بالمتلاقي كما في جامع الصنائع \*

(الرياضية) قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة \* وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاغراض الشهوانية \* وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الاثم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك \*

(الرياضى) يطلق على علم من العلوم المدونة على ما سبق في المقدمة \*

الى ما كان منك من النبل منى وذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر . وان صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر كان مأجورا لان حبيبا رضى الله عنه صبر على ذلك حتى صلب وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء وقال فى مثله هو رفيق فى الجنة . وقصة ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر محمدا صلى الله عليه وآله وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجوز صلوته وقال انما اوجزت لكيلا تغنوا انى اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقوه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرا رسول الله صلى الله عليه وسلم منى السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول . شعر . ولست ابالى حين اقتل مسلما . على اى جنب كان لله مصرعى . فلما قتلوه وصابوه تحول وجهه الى القبلة وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء وقال هو رفيق فى الجنة وهكذا فى الهداية والكفاية . والثانى وهو الذى هو رخصة حقيقة ولكنه دون الاول وتسمى رخصة قاصرة فهو ما استباح مع قيام المحرم دون الحرمة كإفطار المسافر فان المحرم للإفطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الإفطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر بموافقة المسلمين . فى النوع الاول لما كان المحرم والحرمة قائمين فالحكم الاصلى فيه الحرمة بلا شبهة فى اصله بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الإفطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثانى . والثالث وهو الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية هو ما وضع عنا عن الاصر والاغلال وتسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا . وبما كان فى الشرائع السابقة من الحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة والتوبة بقتل النفس وعدم جواز الصلوة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة اكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطئ فى ليالى ايام الصيام ومنع الطبيات عنهم بصدور الذنوب وكون الزكاة ربع المال وعدم صلاحية اموال الزكاة والغنائم لشيء من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء وكتابة ذنب الليل بالصباح على الباب ووجوب خمسين صلوة فى كل يوم وولاية وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى ايامها وحرمة الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم الصيد يوم السبت وغيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله



وان ثبت بطلان فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا . والاباحة ايضا داخلة في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها . وقوله وهو ما يستباح الخ في تفسير الرخصة بقوله ما بنى على اعدار العباد . فقوله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل . وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر . وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة . واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين . وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لما منع تخصيص له . واجيب بان المقصود من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الائم وسقوط المؤاخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل . وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب . وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصل الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار . وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له . او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور ( التقسيم ) الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند ابى حنيفة . فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر . ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر . فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة . اما الاول وهو الذى هو رخصة حقيقة واحق بكونه رخصة من الآخر وتسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استباح مع قيام المحرم والحرمة ومعنى ما استباح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر . مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى واحب اذ يموت شهيدا . لحديث عمار بن ياسر رضى الله عنه حيث ابتلى به وقال له النبي عليه الصلوة والسلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد . وفيه نزل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الآية . وروى ان المشركين اخذوه ولم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما ادراك قال شر ما تركونى حتى نبئت منك وذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجده مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان . وما قيل فعد

عنه لما منع طار في المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اى ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة . فالمقصود بالمحرم دليل الحرمة وقيامه بقاؤه معمولاً به . وبالعذر ما يطرؤ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذى دل الدليل على حرمة . ومعنى قوله لولا العذر اى المحرم كان محرماً ومثبتاً للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام . وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم . وانما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف . فيخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم . وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمولاً به . وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لما منع في حقه بل التخصيص بيان ان الدليل لم يتناوله . وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها . وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه . وبالجمله فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهى ما شرع من الاحكام لا كذلك اى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء . ثم الرخصة قد يكون واجبا كأكل الميتة للمعطر او مندوبا كقصر الصلوة في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر . وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح . ويرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها . وجوب الزكاة والقتل قصاصاً فان كل واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئاً منها ليس برخصة . وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه . وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار الابد وهو ما يستباح لعذر مع قيام المحرم . فقوله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء بانبات الشارع وهو من تمام التعريف . وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان . ويؤده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصيل في الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض . وتقسم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بذليل قطعى فتركه فرض



(الرس) بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس كذا في عنوان الشرف \*  
 ودر منتخب تكميل الصناعة كويد اين حركت البته سوى فتحه نخواهد بود چنانچه  
 حركت ميم مائل وزاء زائل وچون تأسيس در قوافي تكرر يابد بالضرورة رس نيز  
 تكرر يابد وآنكس كه تأسيس را از حروف قافيه نداشته رس را نيز از حرركات قافيه  
 نپنداشته \* ورس نزد اطباء اسم دوائى مركب است \* وفي بحر الجواهر الرس بالفتح  
 مركب صفته هذه \* يش \* وزنجيل \* وفلفل \* ودار فلفل \* وعافر قرحا \* ومويزج على  
 السواء \* وقيل ورس الحمى ورسيسها اول تب انتهى \*

### فصل الشين

(الرعشة) بالكسر وسكون العين المهملة عند الاطباء علة آلية تحدث عن عجز القوة  
 المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فنختلط حرركات ارادية او  
 اثبات ارادى بحركة ثقل العضو الى اسفل \* والفرق بينه وبين الاختلاج ان الحركة  
 في الاختلاج تظهر سواء كان العضو ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور  
 الحركة المرضية فيها على حركة العضو \* وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية  
 اى المركبة التى تحرك بارادة والاختلاج يقع في كل عضو يتهيؤ منه الانبساط والانقباض  
 كالاعصاب والعروق والكبد \* وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة ويزول دفعة  
 بخلاف الارتعاش وان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل وفي الاختلاج يتحرك الى جهات  
 مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز \*

### فصل الصاد

(الرخصة) بالضم وسكون الحاء المعجمة فى اللغة اليسر والسهولة \* وعند الاصوليين  
 مقابل للزيمة \* وقد اختلفت عباراتهم فى تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام  
 منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال الزينة ما لزم  
 العباد بايجاب الله تعالى كالمبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه  
 مع قيام السبب المحرم فاخص الزينة بالواجبات وخرج النذب والكراهة عنها من غير  
 دخول فى الرخصة وعليه يدل ما قال القاضى الامام من ان الزينة ما لزمنا من حقوق  
 الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بانه التهنأ ونحن عبيده فابتلانا بما شاء \*  
 والرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا \* وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامر اى  
 تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر فى المكلف \* وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال  
 الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر \* والزينة بخلافها هكذا  
 فى اصول الشافعية على ما قيل \* وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف

يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالى من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه . والمركز المقوم لعطارد قوس من المائل على التوالى بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه . ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا . واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى في شرح التذكرة .

(مراکز بحران) نزد منجمان عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج وآن را تأسیسات قمر نیز گویند ودر اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات رسد دران وقت حذر باید نمود . ودر عدد تأسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی ده و این معتمد علیه است . تأسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود . و دوم در بعد چهل پنجم . و سیوم در بعد نودم . و چهارم در بعد صد و سی . و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تأسیسات مذکوره است یعنی تأسیس اول ازین پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح التویم . و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد .

### فصل السین

(الرأس) فی اللغة بمعنى سر . وقد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة . ويطلق ويراد به القحف والجدران الاربعة والقاعدة وما فی داخلها من المخ والحجب والجرم الشبکی والعروق والشرائین وما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر . وعند اهل الهيئة يطلق على نقطة مقابلة الذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة . وقد يطلق ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة . وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربع فيقال رأس الشاة ورأس الغنم ورأس الفرس ويراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسی . ورأس الخروط سبق فی لفظ الخروط ورأس المثلث هو الزاوية التي بين الساقين . ورأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم ويحيى فی فصل الميم من باب السین . وايضا يطلق على اصل المال فی عقد المضاربة وفي عقد الشركة . والرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة .

(رئيس العلوم) هو المنطق وقد سبق فی المقدمة . وقد لقب بعلم المنطق ويلقب بألة العلوم وبميزان العلوم ايضا .



هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الاوج الى مركز جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا \* ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة \* ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف \* وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة \* والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل وقد يؤخذ من منطقة معدل المسير \* فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه \* وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير المنتهى الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير \* واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات \* فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدء من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة \* ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة والاوج والوسط والتقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بيلته كذا دقيقة وفي شهر كذا درجة وفي سنة كذا برجا \* ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول \* والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدء من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل \* وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين ينخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والآخر الى مركز التدوير \* وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة الممثل غالبا واهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير \* والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب \* اعلم ان هذا في المتحيرة سوى عطارد \* وان في عطارد فينبغي ان

سبيل الله ما لقيت . انتهى . لان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية نزلت هذه الآية رد لقول الكفار ان ما أتى به شعر فقال ما علمنا النبي شعرا وما يسهل له . ونقل في كتب الثمائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية . وفي الحموى حاشية الاشباه انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر . اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا . وايضا انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى . وثانيهما بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستفعلن ستة اجزاء كما في عنوان الشرف . وفي عروض سيفي هذا البحر يستعمل مسدسا ومثنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مذكالا وقد يكون مطويا وقد يكون مخبونا وقد يكون مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالم وغير السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا . وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع انتهى . والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنثور ويحيى في فصل الراء من باب النون \*

(الركاز) لفظة مأخوذ من الركز اى الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون راكزه خالقا او مخلوقا اى معدن خاقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار .

(المركز) هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها اى من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة . ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير . واما مركز ثقلها فهو نقطة متى حمل الثقل عليها لزم وضعها ان لا يرجح جانب منه على آخر . وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن . وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا ذكر عبد العلي البرجندى في حاشية الجفنى . مثل الذى جرى على السنة الخلائق اى مركز حجم الارض هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من الاساتذة والله اعلم . مركز الشمس عند اهل الهيئة



يكنى بمعنى محب يعنى سالك مجذوب \* دوم بمعنى مقتدى ومقتدى آن باشد كه حق سبحانه وتعالى ديدۀ بصيرتش را بنور هدايت بينا كرداند تا وى بنقصان خود نكرد و دائما در طلب كمال باشد و قرار نكرد مگر بحصول مقصود و وجوب قرب حق سبحانه وتعالى و هر كه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مقصودى نداند و اكر يك لحظه از طلب آن بيارامد اسم ارادت برو عارىت و مجاز باشد \* قال ابو عثمان المريد الذى مات قلبه عن كل شئ دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله \* ومريد صادق آن باشد كه كلاً و جملةً روى بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر ارادت تمام و روحانيۀ شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وى استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال كرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا فى مجمع السلوك \* وفى خلاصة السلوك المريد الذى اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ ما اراده الله \*

### فصل الزاء المعجمة

(الرجز) بفتح الراء والجيم نوعى از شعر کوتاه و بحرى از بحر شعر وزن او شش باز مستفعلن است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا فى المتخب والصراح \* وبالجملة فالرجز يستعمل بمغنيين \* احدهما الشعر الذى له ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع \* والذى كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذى غلب على شعره القصيدة كذا فى بعض رسائل القوافى العربية \* وفى بعض حواشى اليبضاوى فى آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز واحدها ارجوزة فهو كهنة السجع الا انه فى وزن الشعر ويسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا \* قال الحربى ولم يبلغنى انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من ضروب الرجز الا ضربان المتهوك والمشطور ولم يعدها الخليل شعرا فالمتهوك قوله \* انا النبي لا كذب \* انا ابن عبد المطلب \* والمشطور قوله \* هل انت الا اصبع دमित \* وفى سبيل الله ما لقيت \* انتهى [١] قال عليه الصلوة والسلام حين اصبحت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا وتحزنا وهذا لا يسمى شعرا لما فى الاشباه ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك \* اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع فى كلام الله تعالى كقوله تعالى \* لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون \* وفى كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله \* هل انت الا اصبع دमित \* وفى

[١] الشطر فى اصطلاح اهل العروض حذف نصف البيت والتهك حذف ثلثه (لصححه)

في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع . ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وهو الميل التابع للاعتقاد او الظن . وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عديم وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا ويقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره ولا ساه . وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة . وفي فعل غيره الامر به . وقال اصحابنا الاشاعرة ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احده المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف . ويقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب مقتضى الذاتى وذلك مقتضى هو الارادة وهي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة . والارادة الخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت الينا كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة والا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى وما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها الينا وهذه النسبة هي الخلوقة فاذا ارتفعت النسبة التي لها الينا ونسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فافهم كما ان وجودنا بنسبته الينا مخلوق وبنسبته اليه تعالى قديم وهذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف والذوق اذ العلم قائم مقام العين فاثم الا هذا فافهم . واعلم ان الارادة الاتهية المخصصة للمخلوقات على كل حال وهيئة صادرة عن غير علة ولا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة ووصف من اوصاف الانوذية فالوحيته وعظمته لنفسه لا لعله . وهذا بخلاف رأى الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه وما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى . واعلم ايضا ان الارادة اى الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات . المظهر الاول هو الميل وهو انجذاب القلب الى مطلوبه فاذا قوى ودام سمي ولعا وهو المظهر الثاني . ثم اذا اشتد وزاد سمي صابة وهو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يحب فيكأنه انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب وهذا مظهر ثالث . ثم اذا تفرغ له بالكلية وتمكن ذلك منه سمي شغفا وهو المظهر الرابع . ثم اذا استحكم في الفؤاد واخذه من الاشياء سمي هوى . وهو المظهر الخامس . ثم اذا استولى حكمه على الجسد سمي غراما وهو المظهر السادس . ثم اذا نمت وزالت العلل الموجبة للميل سمي حبا وهو المظهر السابع . ثم اذا هاج حتى يفتى الحب غن نفسه سمي ودا وهو المظهر الثامن . ثم اذا طفح حتى افنى الحب والمحجوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع . انتهى كلام الانسان الكامل .

(المريد) اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه . وزد اهل تصوف بدو معنى آيد .



كذا في بعض حواشي البيضاوى ( فائدة ) الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كربه فيشربه ولا يشتهي بل يتفرغه [١] وقد تجتمعان في شئ واحد فينبهما عموم من وجه . وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه ( فائدة ) الارادة غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتنى قد يتعلق بالحال الذاتي وبالماضى . وقد توهم جماعة ان التنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على انهما متغايران ( فائدة ) الارادة القديمة توجب المقصود اى اذا تعلق ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته انفاقا من الحكماء واهل الملة . واما اذا تعلق بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة . واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلق بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المقصود عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائى وابنه وجماعة من المتأخرين من المعتزلة . وجوز النظام والعلاف وجمعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمقصود اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اى القصد ما نجاه من انفسنا حال اليجاد لا عزما عليه ليقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة . وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه . واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها . اعلم ان العلماء اختلفوا في ارادته تعالى فقال الحكماء ارادته تعالى هى علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وشوق ويسمون هذا العلم عناية . قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجلود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق . وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم الباخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد

[١] وقد يشتهى ما لا يريد بل يكرهه ولهذا قالوا ارادة المعاصى مما يؤخذ عليها دون شهوتها

هى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فى وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع . وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان فى الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل يتبعه انتهى . وفى البضاوى والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه . او معنى يوجب هذا الترجيح وهى اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى . اى تفضيل احد الطرفين على الآخر كأن المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده كذا فى شرح المقاصد والمقصود من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة . وقال الحنابى فى حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهى صفة ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة . وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الوجوه بل هى موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اى الترجيح مع التفضيل وهو اى التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه افعال من الخير ولذا قيل الاختيار فى اللغة ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشيئة . نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يرد الاختيار بمعنى الارادة فى اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم . وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغيفين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثمة انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه . وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد . واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثانى قبله او انه تعريف لارادة العبد انتهى . ثم اعلم انه قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشئ كراهة ضده بعينه والحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ اختلفوا فقال القاضى ابو بكر والغزالي ان ارادة الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا فى شرح المواقف . وعند السالكين هى استدامة الكد وترك الراحة كما فى مجمع السلوك قال الجنيد الارادة ان يعتقد الانسان الشئ ثم يعزم عليه ثم يريده والارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء ما نوى كذا فى خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق والاعراض من الخلق وهى ابتداء المحبة



فى الملتحم ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكدرا \* واما عند التأخرين فيطلق على كل ورم يحدث فى الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة \* ومن له هذه العلة يسمى ارمدا كذا فى بحر الجواهر \* وفى الوافية وقد يطلق على كل مؤلم للعين \*

(الارادة) هى فى اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه \* والنزوع الاشتياق والميل المحبة والقصد فعطف الميل على النزوع للتفسير \* قيل وفأئذته الاشارة الى انها ميل غير اختيارى \* ولا يشترط فى الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون حاملا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع فى وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر \* وقوله بحيث متعلق بالميل \* ومعنى حمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقاها \* وتقال ايضا للقوة التى هى مبدأ النزوع وهى الصفة القائمة بالحيوان التى هى مبدأ الميل الى احد طرفى المقدور \* والارادة بالمعنى الاول اى بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل واجباة تكون مع الفعل وتجامعه وان تقدم عليه بالذات \* وبالمعنى الثانى اى بمعنى القوة تكون قبل الفعل \* وكلا المعنيين لا يتصور فى ارادته تعالى \* وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا \* ومن هذا القيل ارادة المعنى من اللفظ \* وقال الامام لا حاجة الى تعريف الارادة لانها ضرورية فان الانسان يدرك بالبداهة التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته \* والمه ولذته \* وقال المتكلمون انها صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائر على الآخر لا فى الوقوع بل فى الايقاع \* واحترزوا بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الحفاجى فى حاشية البيضاوى فى تفسير قوله تعالى \* ما ذا اراد الله بهذا \* مثلا \* فى اوائل سورة البقرة \* وقال فى شرح المواقف الارادة من الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هى اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته \* وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية \* واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانما نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جانب نفع او دفع ضرر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد \* وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل \* واجيب على ذلك باننا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة \* والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر اتمام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له \* وعند الاشاعرة

في حاشية الجفني من باب حركات الافلاك . ودر سراج الاستخراج ميكويد رصد نزد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علويه بآتي مخصوص که حکما بجهت آن غرض وضع کرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلک و مقدار حرکت ایشان در طول و عرض و ابعاد آنها از یکديگر و از زمین و بزرگی و کوچکی اجرام ایشان و آنچه بدان ماند . و فائده رصد آنست که اگر در مواضع کواکب در ایام خالی ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست کند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر یکدرجه تقویم کوکبی خطا باشد یکسال در سیرات تفاوت شود و اگر یکدقیقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

( الارصاد ) لغة نصب الرقب في الطريق من رصده رقبته . وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البيت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروى ويسميه البعض بالتسليم [١] نحوه . وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . [٢] وقيد اذا عرف الروى إشارة الى انه انما يجب فهم العجز في الارصاد بالنسبة الى من يعرف الروى فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروى . كقوله تعالى . وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون . فانه لو لم يعرف ان حرف الروى التون لربما توهم ان العجز ههنا فيما فيه اختلافوا او فيما اختلفوا فيه . وكقول الشاعر . شعر . احلت دمي من غير جرم وحرمت . بلا سبب يوم اللقاء كلامي . فليس الذي حلالته بمحلل . وليس الذي حرمته بمجرم . فانه لو لم يعرف ان القافية مثل سلام وكلام لربما توهم ان العجز بمحرم كذا في المطول . قيل يفهم من هذا ان معرفة الروى قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان الروى في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محرم . ويمكن ان يقال انه ليس المقصود به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروى بل المقصود به انه لا تحصل بدونها وان توقف على شيء آخر كذا ذكر الحلبي .

( الترعيد ) بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يرعد صوت القرآن كالذي يرعد من برد او الم وهو منهى كذا في الاتقان .

( الرمد ) بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث

[١] فكأن المشكلم بابتداء كلامه جعل مخاطبه رقبيا منتظرا للعجز وقد جاء الارصاد في اللغة بمعنى الاعداد فالتكلم اعد قبل الآخر ما يدل عليه ( لمصححه )

[٢] هذا مثال الارصاد في الفقرة واما مثاله في البيت فقول عمرو بن معدى كرب . اذا لم تستطع شيئا فدعه . وجاوزه الى ما تستطيع . فالاستدراك في الآية يدل على العجز وقوله في البيت وجاوزه يدل على ان الآخر ما تستطيع ( لمصححه )



المعادلين أكثر من مال واحد رد الى الواحد وان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل ويؤخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلاً خمسة اموال وعشرة اشياء تعدل ثلثين قسمنا كلا من الخمسة والعشرة والثلثين على خمسة لانها عدد المال فخرج مال واحد وشيئان يعدل ستة ويسمى هذا العمل بالرد ومرجعه الى المقابلة اذ فيه اسقاط المشترك بين الطرفين من الطرفين وان كان نصف مال وخمسة اشياء مثلاً معادلاً لسبعة قسمنا كلا من النصف والخمسة والسبعة على النصف فخرج مال واحد وعشرة اشياء يعدل اربعة عشر عدداً ويسمى هذا العمل بالتكميل ومرجعه الى الجبر كما لا يخفى وان شئت توضيح ما ذكرنا مع البراهين فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين في فصل ضرب الكسور وفي مقدمة علم الجبر والمقابلة \* وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما اخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة فيسمى تعديلاً كذا في بعض الرسائل \*

( رد العجز على الضدر ) عند اهل البديع هو التصدير ويحيى في فصل الرأ من باب الصاد \*

( التريد ) عند الاصوليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت عليه الباقي ويسمى بالسير والتقسيم وبالسير ايضاً ويحيى في فصل الرأ من باب السين \* وعند اهل البديع هو ان تعاق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر كقوله تعالى \* حتى تؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته \* الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة \* وجعله صاحب الاتقان من انواع اطباب الزيادة بالتكرير ويحيى في فصل الرأ من باب الكاف \* وقد يطلق التريد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون التريد كما يحيى في فصل الميم من باب القاف \*

( المرتد ) شرعاً هو الذي يكفر بعد الايمان ويحيى في بيان اقسام الكفر \*

( الرصد ) بالفتح وسكون الصاد ونحتها ايضاً كما في المتخبط في الاصل جمع راعد وهو الذي يقعد بالمرصاد اى الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اى ينظرون حركاتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلى البرجندى

## فصل الحاء

(الرخ) بالضم مهرة شطرنج وآن در اصل بتشديد است وفارسيان بتخفيف استعمال کنند ونام جانوري بزرگ که پيل وکړک طعمه اوست وبمعنى رخساره وطرف وجانب ونبات تازه کذا فى مدار الافاضل • ودر اصطلاح صوفيان عبارت است از ظهور تجلی جمالی که سبب وجود اعيان عالم وسبب ظهور اسمای حق است • ودر کلشن راز رخ را بصفات لطف الهی تشبیه کرده اند چون لطیف وهادی ورازق • وبندکی شیخ جمال فرموده که رخ عبارت از واحدیت یعنی مرتبه تفصیل اسماء ونیز رخ اشارت الهی است باعتبار ظهور کثرت اسمائی وصفاتی ازوی کذا فی کشف اللغات • ودر بعضی رسائل صوفیه مذکور است که رخ نزد صوفیه تجلیات الهی را کویند که در ماده بود •

(الرسخ) عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية ويحیی فی لفظ النسخ فی فصل الحاء المعجمة من باب النون •

## فصل الدال

(الرد) فی اللغة الصرف وفي الاصطلاح صرف ما فضل عن فرض ذوی الفروض ولا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا فی الجرجاني • وهو ضد العول اذ بالعول يتقص سهام ذوی الفروض ويزداد اصل المسئلة وبالرد يزداد السهام ويتقص اصل المسئلة • وبعبارة اخرى فی العول يفضل السهام على المخرج وفي الرد يفضل المخرج على السهام كذا فی الشريفة • مثلاً ان ترك شخص بنتاً واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت ههنا النصف فلما اعطى للبنت واحد من اثنين بقي واحد ولما لم يكن ههنا عصبه رد الواحد الباقي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها فی الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يحیی فی فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر ومخرجه نسبة فان كانت النسبة بينهما تبايناً فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كواحد من خمسة يعبر عنه بالخمس وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر والمخرج على عدد ثالث عادلها وان كانت تداخلاً فيقسم الاكثر منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينسب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع والاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع وانما فعلوا ذلك لان النسبة بين الكسر ومخرجه توجد فی اعداد غير متناهية والختار عندهم اقل عددين على نسبتها ليسهل الحساب ويقرب الى الفهم وايراد ما سواها قبيح • وقد يطلق الرد عندهم على عمل من اعمال الجبر والمقابلة ويقابله التكميل وذلك انهم قالوا اذا كان فی احد



(روحاني) بالضم آدمى وبرى \* وقيل أنكه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان وپريان كذا في كشف اللغات \* وفي الصراح روحاني بالضم فرشته وبرى ويقال لكل شئ ذى روح ايضا \* روحانيون الجمع \*

(التراويح) جمع ترويجة وهى فى الاصل اسم جلسة مطلقة وسميت الجلسة التى بعد اربع ركعات فى ليالى رمضان بالترويجة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويجة مجازا لما فى آخرها من الترويجة كذا فى الدرر \* وفى البرجندى التراويح جمع ترويجة وهى فى الاصل ايصال الراحة مرة واحدة \* وفى الشرع اسم لاربعة ركعات مخصوصة فى ليالى رمضان وهى سنة مؤكدة \* والتراويح بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها \*

(الريحان) بالفتح وسكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له وعرفا نبات له رائحة طيبة كما فى الاختيار لكن فى المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه \* وعند الفقهاء مالمساقه رائحة طيبة كما لورقه كالآس \* والورد مالورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين \* وفى جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر فى الزهر الذى يؤخذ منه العرق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان فى آخر فصل من حلف لا يدخل بيتا \* وذكر فى الظهيرية ان الورد والياسمين من الاشجار والريحان ما ليس له شجر كذا فى البرجندى \* مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين والشجر نبات له ساق \*

(الريح) بالكسر باد وبوى ودخان والرياح الجمع وكذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واوا \* وباد را نرد اهل رمل عقل نيز كويند كما مر قبيل هذا فى لفظ الروح \* والريح الغليظة عند الاطباء هى الريح التى تطول مدة لبثها فى بعض تجاويف البدن وتغلظ كما يغلظ الهواء الذى يطول لبثه فى بعض الآبار \* وريح الشوكة عندهم مادة حادة تجرى فى العظم وتكسره وتفسده \* وريح الصبيان عندهم هى ريح غليظة تعرض فى داخل الرأس وتمدده حتى يفتح شؤنه \* وريح البواسير عندهم هى ريح غليظة عسرة التحلل تحدث وجعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر والشراسيف اطراف الكلية وتنزل اخرى الى الخصيتين والقضيب وحوالى المقعدة \* وريح الرحم عندهم مادة نفاخة فى الرحم بسبب اجتماع الرطوبات اللزجة \* ورياح الافرسة عندهم زوال فقره من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحمقن تحتها وتمدها تمديدا شديدا وهى من اقسام الحدة كذا فى بحر الجواهر \*

الصوفية الروح في اصطلاح القوم هي اللطيفة الانسانية المجردة . وفي اصطلاح الاطباء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة ويسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب . ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الاول ويسمونها النفس الناطقة . وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه . وذلك الروح قد يكون مجردا وقد يكون منطبقا في البدن . والروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضواري الى سائر اجزاء البدن . والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن ان يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم ولا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسمائية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الحقيقة الاكبر وهو الجوهر النوراني جوهرية مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا واحدة وباعتبار النورانية عقلا اوليا وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنور والنفس اسكنية والالواح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه . وفي اصطلاح اهل الله وغيرهم هي السر والحق والروح والقلب والكلمة والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس .

( المستريح من العباد ) من اطاعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر على ما فات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى . ما اصاب من مصيبة في الارض الآية . ولهذا قال انس رضى الله عنه خدمته صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يقل في شئ فعلته لم فعلته ولا في شئ تركته لم تركته انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية .

( روح الالتقاء ) هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرائيل عليه السلام . وقد يطلق على القرآن وهو المشار اليه في قوله تعالى . ذو العرش ياتى الروح من امره على من يشاء من عباده .

( الارواح ) جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واجوار ويحيى في فصل التون من باب العين .



خلافًا للفلاسفة فإذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانحلال ساريا في الاعضاء للطاقتة وكان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألّف الله بين الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فقادما في البدن كان البدن حيا يقظا وان فارقه لا بالكلية بل تعاظه باق ببقاء النفس الحيوانية كان البدن نائما وان فارقه بالكلية بان لم تبق النفس الحيوانية فيه فالبدن ميت \* [١] ثم هي اصناف بمضاهيها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى \* وهي حادثة اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجساد بالنبي عام \* وعند ارسطو حادثة مع البدن \* وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بمادة ولا مادة له \* وهذا ضعيف [٢] والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى \* ونفخت فيه من روحي \* الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفنى مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه وابديته \* واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنتقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخره وروى ارواح الشهداء الخ [٣] ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها من الاعراض والعوارض \* ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معان \* الاول ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى يستأثرونك عن الروح \* والثاني بمعنى الامر نحو وروح منه \* والثالث بمعنى الوحي نحو تنزل الملائكة والروح [٤] \* والرابع بمعنى القرآن نحو ووحينا اليك روحا من امرنا \* والخامس الرحمة نحو وايدهم بروح منه \* والسادس جبرائيل نحو فارسلنا اليها روحنا انتهى من كليات ابني البقاء [٥] \* وفي الاصطلاحات

[١] ثم الارواح المخصوصة متحدة في الماهية لتصير اشخاص الانسان ماهية واحدة كذا في الكليات (لمصححه)

[٢] والارواح لا تنفني اما عند الفلاسفة فلان المجردات لو قبلت خلع صورة واخذ اخرى كانت باقية مع الاخرى فلا تكون فانية وايضا لو قبلت الفناء لوجب بقاء القابل مع المقبول فتكون باقية مع الفناء هذا خلف كذا في الكليات (لمصححه)

[٣] لكن اختلفوا في انها هل تكون مدبرة لذلك الجسم اولا فذهب علماءنا الى صحة ذلك بدليل آخر الحديث (في الجامع الصغير عن انس ان ارواح الشهداء في طير خضر تعلق من ثمر الجنة وقال شارحه اي في حواصل طير) وقالت الحكماء لا تصح ان تكون مدبرة لتلك الابدان والا لكان تناسخا وهو باطل ووافق محققو الصوفية العلماء ومنعوا الخ كذا في الكليات (لمصححه)

[٤] ويلقى الروح من امره (كليات)

[٥] وبمعنى ملك عظيم نحو يقوم الروح \* وجنس من الملائكة نحو تنزل الملائكة والروح وجهه كوجه الانسان وجسده كالملائكة \* وعيسى النبي ايضا كذا في الكليات (لمصححه)

وجوهه يسمى بالاعلى وبروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول وبالروح  
الآلهى من تسمية الاصل بالفرع والافليس له فى الحضرة الآلهية الاسم واحد وهو  
الروح انتهى . وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را  
مثلا روح اول كويند و آتش نصرة الخارج را روح دوم . ودر بعضى رسائل كفته نار را  
روح كويند و باد را عقل وآب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح  
اول كويند تا نفي كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه  
عقل هفتم است وآب اول را نفس اول كويند تا عتبة الداخل كه آب هفتم است و خاك اول را  
جسم اول كويند تا عتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى . وفى كليات ابى البقاء الروح  
بالضم هو الريح المتردد فى مخارق البدن ومنافذه واسم للنفس واسم ايضا للجزء الذى تحصل  
به الحيوية واستجلاب المنافع واستدفاع المضار . والروح الحيوانى جسم لطيف منبعم تجويف  
القلب الجسمى و ينتشر بواسطة العروق الضوارب الى سائر اجزاء البدن . والروح الانسانى  
لا يعلم كنهه الا الله تعالى . ومذهب اهل السنة والجماعة ان الروح والعقل من الاعيان  
وليسا بعرضين كما ظننه المعتزلة وغيرهم وانهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبوحة  
كما تقبل العين النظرة غشاوة ورمدا والشمس انكشافا ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء  
مرة وبالطمسة اخرى . وما يخص ما قاله الغزالى ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول  
الماء فى الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول العلم فى العالم بل هو جوهر لانه  
يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشئ لا ينقسم  
الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان  
يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجودات اوجميع  
ما به قوام البدن فى كونه انسانا كان الروح واحدا من جماتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج  
عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزعه عن الحلول فى المحال والاتصال بالاجسام  
والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لاخص وصف  
الله تعالى فى حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اى قائم بذاته وكل ما سواه  
قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى . ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس  
بقديم . ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة  
والتقدير . ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوى الذى قيل فى شأنه . قل الروح من امر  
ربى . يعنى انه موجود بالامر وهو الذى يستعمل فى ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا  
لا بالخلق وهو الذى يستعمل فى ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح  
وبالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى . ومن آياته ان نقوم السماء والارض بامر . وقال  
والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامر . والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية



ولان هذا شئ مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير \* وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بنى آدم يأكلون ولهم ايد وارجل ورؤس \* قال ابوصالح يشبهون الناس وليسوا منهم \* قال الامام الرازى في التفسير الكبير ولم اجد في القرآن ولا في الاخبار الصحيحة شيئا يمكن التمسك به في اثبات هذا القول وايضا فهذا شئ مجهول فيبعد صرف هذا السؤال اليه انتهى \* قال صاحب الانسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى الى هذا الملك بما نظر به نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم ومن اسمائه امر الله هو اشرف الموجودات واعلاها مكانة واسماها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين وافضل المكرمين \* اعلم انه خلق الله تعالى هذا الملك مراة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته الا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات انما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة واهل الجنة والنار والاعراف اقتضت الحقيقة الالهية في علم الله سبحانه ان لا يخلق شيئا الا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رحي الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصاله بل بحكم النبابة والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى \* يوم يقوم الروح والملائكة صفا \* يقوم هذا الملك في الدولة الالهية والملائكة بين يديه وقوفا صفا في خدمته وهو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به \* وقوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونه فهو مأذون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل والملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتاقى الامر بنفوذ امر في العالم خالق الله منه ملكا لا تقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرائيل وعزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالمفصل وهو القائم تحت الامام المبين وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بنى آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك المؤكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم ولهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه ولو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم ولذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحى من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نتيجة وذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة \* اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد

المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شيء هو روح الله وهو روح القدس أي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشيء نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر إلى روح القدس في إنسان رآها مخلوقة لانتفاء قديمين فلا قديم إلا الله وحده ويلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالإنسان مثاله جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس وبالسر الآلهي والوجود الساري فإذا كان الأغلب على الإنسان الأمور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية وبالشهوانية فإن روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو أصل الصورة ومنشاء محالها حتى كاد تخالف عالمها الأصلي لتمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن إطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة والعادة وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجن محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صوراً محسوسة وبمكسه الإنسان إذا كان الأغلب عليه الأمور الروحانية من دوام الفكر الصحيح وقليل الطعام والنمائم والكلام وترك الأمور التي تقتضيها البشرية فإن هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء ويطير في الهواء ولا يحجبه الجدران وبعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الأرواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الأجسام وهو المشار إليه بقوله أن الأبرار لفي نعيم (قائدة) اختلفوا في المقصود من الروح المذكور في قوله تعالى: قل الروح من أمر ربي \* على أقوال \* فقل المقصود به ما هو سبب الحياة \* وقيل القرآن يدل عليه قوله \* وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا \* وإيضاً بالقرآن تحصل حياة الأرواح وهي معرفة الله تعالى \* وقيل جبرائيل لقوله \* نزل به الروح الأمين على قلبك \* وقيل ملك من ملكوت السموات هو أعظمهم قدراً وقوة وهو المقصود من قوله \* يوم يقوم الروح والملائكة صفاً \* ونقل عن علي رضي الله عنه أنه قال هو ملك له سبعون ألف وجه لكل وجه سبعون ألف لسان لكل لسان سبعون ألف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسميته ما يظن مع الملائكة إلى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم من الروح غير العرش ولو شاء يباع السموات السبع والأرض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة \* ولقائل أن يقول هذا ضعيف \* لأن هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه إلا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره \* ولأن ذلك الملك أن كان حيواناً واحداً وعاقلاً واحداً لم يمكن تكثير تلك اللغات وإن كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيواناً آخر لم يكن ذلك ملكاً واحداً بل كان مجموع ملائكة \*



الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس \* فالاولى منها الروح الحساس وهو الذى يتلقى ما يورده الحواس الخمس وكأنه أصل الروح الحيوانى وأوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع \* والثانية الروح الحىالى وهو الذى يتشبهت ما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلى الذى فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع فى بداية نشوه وذلك يولع للشيء ليأخذه فاذا غيب عنه ينسأه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته المخفوظة فى خياله وهذا قد يوجد فى بعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفراس المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليها فيتأذى به ولكنه اذا جاوزه وحصل فى الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اداه الحس اليه من الالم لما عاونه بعد التضرر والكلب اذا ضرب مرة بنخشة فاذا رأى تلك النخشة بعد ذلك يهرب \* والثالثة الروح العقلى الذى به يدرك المعانى الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسى الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبي ومدركاته المعارف الضرورية الكلية \* والرابعة الروح الذكرى الفكرى وهو الذى اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معانى شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال تتزايد كذلك الى غير النهاية \* والخامسة الروح القدسى النبوى الذى يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تجلى لوايح الغيب واحكام الآخرة وجهة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التى يقصر دونها الروح العقلى والفكرى \* ولا يبعد ايها المتكف فى عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الا ترى كيف يختص بذوق الشعر قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى \* اعلم ان كل شيء محسوس فله روح \* وفى تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف فى العنصریات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدبر الامر العرش يسمى بالنفس الكلى ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطباع التسام انتهى \* وفى الانسان الكامل اعلم ان كل شيء من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لتلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الهمى قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهمى هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعنى انه غير مخلوق لانه وجهه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو

ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء وان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يتقوى على الروح حكم الرسوب والثقل فتتخلص في سجنه فتتحرر غدا في السجين كما قال قائل بالفارسية شعره آدمي زاده طرفه معجوني است . از فرشته سرشته وز حيوان . كر كند ميل اين شود بد ازين . ور كند ميل آن شود به ازان . ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشقت الجسم بها فهي ناظرة اليه مادام معتدلا في صحته فاذا سقم وحصل فيها الالم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي اذ تفريحها فيه ولو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة ولو كان له في الحل الذي يضيق فيه من يجبه فلا تحذير من الفرار ثم لا تزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المحتوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بجالها عند الله من الحسنة او القبيحة مثلا يأتي الى الظالم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكرة كما انه يأتي الى الصالح في صورة احب الناس اليهم وقد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم وتصوره بصورة النبي عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة واتباعه المخلوقين من بشرية لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شيء من البشرية للحديث ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فظهر قلبه فالدم هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتبل بصورة لادم التاسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون له رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه . ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد اي بعد ارتفاع نظره عنه اذ لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام ولا يرى شيئا في نومه . ولا يعتد بمن يقول ان كل نائم لابد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم باقطاع الذكر ثم اذا فرغ من مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في البرزخ انتهي ما في الانسان الكامل . ونقل ابن مندة عن بعض المتكلمين ان لكل نبى خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية . وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام



في النفس \* وقريب من هذا ما قال في التعريف واجمع الجمهور على ان الروح معنى يحيى به الجسد \* وفي الاصل الصغار ان النفس جسم كثيف والروح فيه جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني \* وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوية \* وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات الحمودة \* وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه وتعالى في قلوب العباد في كل يوم ولية ثلثمائة وستين نظرة \* واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفي فهو نور الطيف من السر والروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمة روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل احد بل هو للخواص انتهى ويحيى توضيح هذا في لفظ السر وبعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا \* والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويحيى تحقيقه في فصل السين من باب النون \* وقال شيخ الشيوخ \* الروح الانساني السماوى من عالم الامر اى لا يدخل تحت المساحة والمقدار \* والروح الحيوانى البشرى من عالم الخلق اى يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوى والروح الحيوانى جسمانى لطيف حامل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك \* قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدخولها في الجسد وحلولها فيه لا تفارق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد وعادة الارواح انها تحل موضع نظرها فالى محل وقع فيه نظرها تحل من غير مفارقة لمركزها الاصلى وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشئ في هويته اكتسبت التصوير الجسدى بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق المرضية الالهيبة فتصعد وتمؤ به في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية قهبط بتلك الاخلاق الى سجين وصمودها هو تمكنها من العالم المملوكى حال تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسران لا مفارقة انفصال ولكن مفارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها فيها بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مفارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تتقوى

في تفسيره على اقوال كثيرة . قيل ان الاقوال بلغت المائة . فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد . ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد . ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال . فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تخلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن اقتبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتخلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل واحد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك واختار هذا الامام الرازي وامام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالع . وقيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الاقسام وامتناع وجود المجردات فيكون جوهرها فردا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم واختاره ابن الراوندي . وقيل جسم هوائي في القلب . وقيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب . وقيل هي الدماغ . وقيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ . ويقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ . وقيل قوة في الدماغ مبدء للحس والحركة . وقيل في القلب مبدء للحياة في البدن . وقيل الحياة . وقيل اجزاء نارية وهي المسماة بالحرارة الغريزية . وقيل اجزاء مائة هي الاخلاط الاربعة المعادلة كما وكيفا . وقيل الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبفنائته تنعدم الحياة . وقيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه . وقيل الهيكل المخصوص المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة وجماعة من الاشاعرة . وقيل المزاج وهو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصوناً عن الفساد فاذا خرج على ذلك الاعتدال بطل المزاج وتفرق البدن كذا في شرح الطوالع . وقيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط وبخاريتها كتكون الاخلاط من كثافتها وهو الحامل للقوى اثلث . وبهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام . روح حيواني وروح انساني وروح طبيعي كذا في الاقسرائي . وقيل الروح ههنا القوى الثلث اي الحيوانية والطبيعية والانسانية . وفي بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد . وقال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس والروح . فقيل هما شيء واحد . وقيل هما متغايران . وقد يعبر عن النفس بالروح وبالعكس وهو الحق انتهى . وبالنظر الى التباين ما وقع في جمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز . والروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السر آلة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقى بشرط وجود الروح



المعانى وعلم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع الثيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* روى ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالث فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل \* ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله \* تعالى \* ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل \* وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* ومنهم من طعن في هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فالى معنى يمنع من معرفة الروح وان مسألة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة واراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء وافضل الفضلاء \* قال الامام الرازى بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه \* بيانه ان المذكور فى الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه \* احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال فى المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه \* وثانيها ان يقال اهو قديم او حادث \* وثالثها ان يقال هو هل يبقى بعد فناء الاجسام او ينفى \* ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح وشقاوتها \* وبالجملة فالباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفى الآية ليست دلالة على انهم عن اى هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر فى الجواب قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين \* احديهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة فى داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلاط او عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره فى افادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفيه مطلقا وهو المقصود من قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد \* فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث وانما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله \* وما أوتيتم من العلم الا قليلا \* يعنى ان الارواح فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهى لا تزال متغيرة عن حال الى حال والتغير من امارات الحدوث انتهى \* ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا

في فصل الرأ من باب العين . ومن اهل العرب يطلق على معان . منها ترشيح التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاب في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخيل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه . ومنها ترشيح المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطولكن في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فانه ترشيح للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة . ومنها ترشيح المجاز العقلي وهو ما يلايم ما هو له نحو . شعر . واذ المنية انشبت اظفارها . لاصبت كل تيممة لا تنفع . فان ذكر الانشاب ترشيح لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص . ومنها ترشيح الاستعارة المصرحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجئ بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيح الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاب في قولهم اذا المنية انشبت اظفارها ترشيح للاستعارة بالكناية . فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاب فما وجه جعل اثبات الاول تخيلا واثبات الثاني ترشيحا . قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فإيهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فإيهما تخيل وإيهما دونه فإثباته ترشيح ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاب فيكون اثباته تخيلا واثبات الانشاب ترشيحا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية . والحق في الجواب ان الانشاب ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يتمتع انفكاكه عنه والانشاب يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاب فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى . ويؤيد هذا ما ذكر الجلبى في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاحجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيح ان يذكر شيء يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه . او المستعار منه ان كان فيه استعارة . او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعكن لحوقا بي اطولكن يدا فان اطولكن ترشيح لليد وهي مجاز عن النعمة . والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيح انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى . وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى . واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به . والمفهوم من الاطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا . ومنها ترشيح الايهام ويجئ في فصل الميم من باب الواو .

(الروح) بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم



بما اشترى به يخرج الوضعية وهى البيع بالقصان مما اشترى به \* وقولنا مع فضل يخرج اتولية وهى البيع بمثل ما اشترى به \* وصورتها اى المراجعة ان يقول البائع بعت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا فى جامع الرموز والبرجندى \*

(الترجيح) بالجم فى اللغة جعل الشئ راجحا اى فضلا غالبا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان \* وفى اصطلاح الاصوليين بيان الرجحان واثباته والرجحان زيادة احد المثليين المتعارضين على الآخر وصفا \* ومعنى قولهم وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له فى المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا او تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا فى العادة كالدائق او الحبة او الشعيرة فى مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن فى مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة ونحوها اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها فى مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فاننا معاشر الانبياء هكذا زن فعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع \* فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الادلة بان يكون فى احد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفى الآخر حديثان او قياسان وان ذهب اليه البعض من اصحاب الشافعى ومن اصحاب ابى حنيفة رح \* وبالجملة اذا دل دليل على ثبوت شئ والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا فى القوة اولا وعلى الثانى اما ان تكون زيادة احدهما بمنزلة التابع والوصف اولا فى الصورة الاولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتثائه على المعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص راجح على القياس \* وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معنى ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظنى بامر يقوى به على معارضة هكذا فى التلويح وبعض شروح الحسامى \* وفى العضدى الترجيح فى الاصطلاح اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها \* وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج اليه فى استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعى وظنى بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضتها فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم وطرق الترجيح كثيرة تطلب من التوضيح والعضدى وغيرها \*

(الترشيح) عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يحى

من بسائط تنصغر اجزائها وتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتأليفها لكون العناصر مستدعية بالذات للافئاق . فثلك الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور . فهي الصورة المعدنية والجسم المركب المتنوع بها معدن . وان صدرت عنها مع الحفظ التمدنية والتنمية لا غير فهي النفس النباتية والجسم المركب المتنوع بها نبات . وان صدر عنها الجسم والحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية والجسم المتنوع بها حيوان والحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق وادراك الكلليات فهو الانسان والا فهو الحيوان الاعجم . والمركب الغير التام هو المركب الذى لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالمترج من الماء والطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب والنيازك هكذا ذكر الحكماء وهكذا نقل عن السيد السند وابنه . ومنها الشئ الذى يكون اكثر اجزاء من شئ آخر ويقابله البسيط ويسمى بسيطا اضافيا . ومن ههنا يقال من القضايا الموجهة ما هي مركبة وهي التى لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والآخر سلب ومنها ما هي بسيطة وهي التى لا يكون فيها الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة وقد سبق بعض معانيه فى لفظ البسيط فى فصل الطاء من باب الباء الموحدة .

( المترالكب ) عند اهل القوافى قسم من القافية كما يحى .

( الراهب ) هو العالم فى الدين المسيحى العامل بالرياضة الشاقة وترك المأكولات اللذيذة والملبوسات اللينة والانقطاع من الخلق والتوجه الى الحق . والرهبانية ممنوعة فى الاسلام قال النبي صلى الله عليه وسلم لا رهبانية فى الاسلام هكذا فى الجرجاني وغيره .

#### فصل الثاء المثثة

( الارثثا ) فى الامة مصدر ارتث الجريح اى حمل من المعركة وبه رفق وفى الشرع ان يرتفق الجريح بشئ من مرافق الحياة او يثبت له حكم من احكام الاحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا فى شرح الوقاية فى باب الشهيد .

#### فصل الحاء المهملة

( المراجعة ) بالموحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء ان يشترط البائع فى بيع العرض ان يبيع بما اشترى به اى بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل اى زيادة شئ معلوم من الربح . فقولنا ان يشترط يخرج المساومة . وقولنا فى بيع العرض احتراز عن الصرف فان المراجعة ليست فى بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما فى الكفاية . وقولنا



المطالع وحاشيته للسيد الشريف . وفي الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه . وللمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثنى والمجموع فيقال هذا مفرد اى ليس مثنى ولا جموعا وتارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اى ليس بمضاف ولا شبهه وتارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اى ليس بجملة ولا شبهها وتارة ما يقابل المركب كما مر . وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافى كغلام زيد ومركب تعدادى كخمسة عشر ومركب مزجى كعلبك ومركب صوتى كسيبويه ومركب اسنادى كقام زيد وزيد قائم انتهى . والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التمهيلية وآن آوردن لفظ مركب بحسب معنى شعري ومفرد بحسب معنى معمائي ومقصود ازان معنى باشد نه لفظ مثاله معمى باسم مرشد درين بيت . شعر . در دل مردم چو مهرش ساخت جاى . جامى آخر سوى آن مردم كش آى . كذا فى رسالة للمولوى عبد الرحمن الجامى . وعند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يحىء فى فصل الباء الموحدة من باب النون وعلى كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة يعدها الاثنان والستة تعدها الثلاثة وكذا الاثنان ويقابله الاولى وهى كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة كذا فى شرح المراقف فى بحث الكيفيات المختصة بالكميات . فالعدد قسمان اول ومركب وتطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد والزوج اذا لم يكن اولا اى فى اول الاعداد كالاربعة والثلاثة ويحىء فى لفظ العدد فى فصل الدال من باب العين . وعلى مقابل المفرد ويفسر بعدد مرتبة اثنتان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ويفسر المفرد بعدد مرتبة واحدة فحسب كخمسة وخمسين وخمسةائة كذا فى ضابط قواعد الحساب . وقد يفسر المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطأ او ساطحا كثثة او جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين سواء كان خطأ او ساطحا كثثة وجذر ثلثة مجموعين غلى ما فى حواشى تحرير اقليدس .

( المركب ) بفتح الكاف المشددة يطلق على معان . منها ما عرفت . ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو حديث ركب مثته باسناد متن حديث آخر كذا فى القسطلانى وشرح شرح النخبة . ومنها ما هو من اقسام الموجهات وهى القضية الموجهة التى لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب والاخر سلب وتقابلها البسيطة وهى ما لا يكون فيه الا حكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة والضرورية المطلقة بسيطة . ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان تام وغير تام ويسمى ناقصا ايضا . فالمركب النام هو الذى تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به وهو منحصر فى المواليذ الثلث اى النباتات والحيوان والمعدن وذلك لان التركيب لا يكون الا

وفيه ايضا وان حذف حرف الجر او العطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد العلمية [١]  
ويجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجاوز فيه الاضافة ايضا مع صرف  
الثاني وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه اثنائي حرفا يجوز فيه الا وجه الثالثة بعد العلمية .  
وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير  
منصرف . وفي شرح التسهيل ذو المزج قسمان احدهما محتوم بغير وية كعمد يكرب ويجوز  
فيه ثلث لغات . الاولى ان يبنى معا تشبيها له بخمسة عشر . والثانية اعراب الثاني مع منع  
الصرف وهو الفصيح . والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم فى حاشية حاشية  
الفوائد الضيائية فى بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولاً ومؤلفاً  
فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمؤلف  
فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شئ اصلا وهو المفرد او يدل فاما ان  
يدل على جزء معناه وهو المؤلف او لا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول  
عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب فى المشهور وهو ما  
نقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به . والمركب بما يدل جزؤه  
لا على جزء المعنى وعلى هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما  
اذ لا يدخل فى المفرد وهو ظاهر ولا فى المؤلف لعدم الدلالة على جزء ما يقصد به ولا  
فى المركب لانه الذى يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد فى تعريف المركب  
ويقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المؤلف  
ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اى سواء كانت دلالة مقصودة اولا . ويطلق  
المركب ايضا على الاعم من الملفوظ والمعقول كما يطلق على الملفوظ (التقسيم) المركب  
اما تام ويسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق والكذب سمي قضية وخبرا وان لم  
يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير  
كف وان كان كفا فهو نهى والا فهو التنبيه ويندرج فيه التمنى والنداء والقسم والترجى  
ومنهم من عد التمنى والنداء والاستفهام من اقسام الطلب كالامر والنهى وقد يقسم المركب  
الى الخبر والانشاء المتناول للطلب والتنبيه . واما ناقص ويسمى غير كلام وهو ما لا يفيد  
فاما ان يكون الثاني فيه قيذا للاول اولا . والاول المركب انتقيدى وهو اما مركب من  
اسمين اضعف اولهما الى اثنائى او وصف به او من اسم متقدم وفعل متأخر وقع صفة له  
او صلة له اذ لو تقدم الفعل او تأخر ولم يكن صفة ولا صلة كان المركب منهما كلاما .  
والثاني غير تقيدى فالمركب من اسم واداة او فعل واداة هذا كله خلاصة ما فى شرح

[١] لقيام موجب في كليهما اما في الاول فلاحتياج الى الثاني واما في الثاني فنضمن الحرف



مركبا توصيفيا . واما المصادر والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لتكون اسنادها ايضا غير تام ويحیی ما يؤيد هذا في بيان الاسناد التام وغير التام . واما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضا ويسمى مركبا غير تقييدى . فالمركب الغير التقييدى ما ليس فيه نسبة اسنادية ولا تقييدية اصلا لا في الحال ولا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علما ان فيه نسبة قبل العلمية وكذا نحو عبد الله علما بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضا علم فليست فيه نسبة اصلا والمفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدى هو التوصيفى حيث قال في تعريف الكلام التأليف اما على وجه التعدد كخمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعنى النوصيف نحو ارجل الذاهب او غير ذلك انتهى . ثم المركب الغير التقييدى اما ان يركب تركيبا به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدودا في الاسماء اولا الثانى نحو بزيد ومنك والاول ان تضمن الجزء الثانى منه حرفا سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة وعشر . او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اى بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركبا تضمنيا وان لم يتضمن له سمي مركبا مزجيا وامتزاجيا وذا المزاج ايضا كما في شرح التسهيل \* والمزجى وان كان محتوما بويه كسيبويه وعمرويه يسمى مركبا صوتيا \* وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجى \* قال المولوى عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمنى انتهى \* اعلم ان نحو ضاربة وبصرى ويضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجى كما يحیی في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجى هو المركب من اسمين حقيقة كعلبك فان بعل اسم ضم وبك اسم سلطان فركبا وجلا اسما واحدا وسمى به البلد الذى كان فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان فيه حكاية صوت غير موضوع لمعنى ولكنه في حكم الاسم حيث اجرى مجرى الاسماء المبنية وسبب اسم بنى مع كلمة يه فجعل اسما واحدا وكذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم ضم وهو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدى في هذا المقام مستنبطا من الارشاد والباب والكافية وشروحه وغيرها . او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعيل من الابط يعنى در بقل كرفت بدى را فانه مبنى في الاحوال اثنتى وكذا كل جملة يسمى بها مثل برق نحره وذرى حبا كذا في الصراح ( فائدة ) في الرضى ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالاسم ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجاوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكر ب فيجى في المضاف اليه الصرف وتركه \*

السلوك . وفي اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق . وقال الخواص هي خلوص السر والعلانية لله تعالى . وقال بعضهم هي خروج النفس عن حواجزها وقوتها متعرضا لفتحات لطمه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لغاه وبدائها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات . وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير وقته . ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت في المقدمة في بيان علم السلوك . والمراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتهما معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وتلك تقع بين ساكني سببين خفيفين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربي . وفي جامع الضنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البتة . وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتقان قد يجيزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كمن اجاز الوقف على لا ربه . فانه لا يجيزه على . فيه . والذي يجيزه على . فيه . لا يجيزه على لا ربه . وكالوقوف على . وما يعلم تأويله الا الله . بينه وبين الراسيخون في العلم مراقبة . قال ابن الجزري واول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى . والبعض يسميها معاقبة ايضا .

( التركيب ) بالكاف لغة الجمع وعرفا مرادف التأليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطابق عليها اسم الواحد ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التأليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من الالف صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشف هكذا في شرح التهذيب لليزدي . فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة . وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب واما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى . فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر والتركيب عند النحاة مقابل الافراد وكذا عند المنطقيين امكن بين الاصطلاحين فرقا يوجب بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء . اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناد سمي مركبا اسناديا وجملة فان كان ما بينهما اسنادا اصليا مقصودا لذاته سمي كلاما فاجملة اعم من الكلام . وان لم يكن بينهما اسناده فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيدا للآخر يسمى مركبا تقييديا فان كان احدهما مضافا والآخر مضافا اليه سمي مركبا اضافيا وان كان احدهما موصوفا والآخر صفة سمي



وهى رطوبة شبهة ببياض البيض لونا وقواما ولذا سميت بها وتفاسيها تطلب من كتب علم التشريح .

( الرقبة ) بفتح الراء والقاف وهى ذات مرقوق مملوك سواء كان مؤمنا او كافرا ذكرا او انثى كبيرا او صغيرا كذا فى جامع الرموز فى فصل الظهار . والرقبة فى الاصل بمعنى العنق ثم استعمل فى ذات الانسان تسمية الشكل باسم اشرف اجزائه كما فى لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان والاصل فيها ان الجزء الذى لابقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالهما على الانسان ولا يراد بها [١] ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما فى قوله تعالى تحرير رقبة هكذا فى حواشى الهداية .

( الرقبى ) باضم اسم من المراقبة وهى ان تعطى انسانا ملكا ونقول ان مت فهو لك وان مت فهو لى كما فى المبسوط والصحاح وغيرها وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما فى المغرب وشريعة هى ان تقول لشخص دارى لك رقبى ففسره الطرفان وقالوا ان مت قلبك فهى لك كناية عن قولك ان مت قلبى فهى لى . وانما لم يصرح به احترازا عن سماحة ذكر مراقبة موته وهى باطلة عندها جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما فى الكرماني وغيره والخلاف فى تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقالا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تملك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما فى المضمرات وغيره كذا فى جامع الرموز فى كتاب الهبة .

( المراقبة ) هى عند اهل السلوك محافظة القلب عن الردية . وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شئ قدير . وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث فى باب الصلوة . وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله تعالى رجاء . سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات . وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظم ما عظمه الله وتصغير ما صغره الله كذا فى خلاصة

[١] هو مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فالمعتبر هو الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه . واما إطلاق العين على الرقبى فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجان . فتسمية الشئ باسم جزئه انما يصح اذا كان الجزء مدارا فى المعنى الذى قصد بالكل كما ان مدار الرقبة على العين دون غيره من الاعضاء ( لمصححه )

بادنى سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب • ولما يكون الغالب فيه الاسطقس الرطب كما يقال للشحم انه رطب • ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء رطبا كما يقال للبلغم والدم انهما رطبان • ولما اذا اورد على البدن وانقل عن حرارته اثر فيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطبا بالقوة ايضا • ولما تخلطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الفاء رطب • ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور • ولما اعطى مزاجا هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او صنفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج • ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء التفه انه رطب وكذلك فافهم الحال في اليباس انتهى • وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضا في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

( الرطوبة الغريزية ) بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

( الرطوبة الفضلية ) هي الرطوبة التي لا تمتزج ببقاى العناصر امتزاجا تاما فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليبس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغذيها لم يرضح بعد كذا في بحر الجواهر •

( رطوبات البدن ) منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانوني • وفي بحر الجواهر • فالاولى هي الاخلاط المحمودة • والثانية قيمان فضول وهي الاخلاط المذمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف • الاولى المحصورة في تجاويف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء • والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقدان البدن الغذاء ولان تباها اذا جففها سبب من حركة وغيرها • والثالثة القريبة العهد بالانعتاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام • والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الحنقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصابة •

( رطوبات العين ) منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية • ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لمجودها وصفائها • ومنها الرطوبة البيضية



لوازمهما او تعريفات لفظية . قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اى كيفية تقتضى تلك السهولة وهى البلة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء لانه اسند انتصاقا من الماء وكذا الحال فى الدهن مع ان كونهما ارطب من الماء باطل . لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر وكذا الدهن وايضا نحن لا نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الاشد انتصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوى القريب وسهولة تركه اى التشكل بعد قبوله اياه . ورد بانه يرد عليه ما مر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادوم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادوم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقل للتشكلات وتركها . واتفقوا اى جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيلان فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التماسكا من الفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيلان وكلاهما باطلان . وههنا اجاب . الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة لزيق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب . قال الامام الرازي كلا القولين مختل . والثانى هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه . والثالث فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معالة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلا صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى بحث الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح الطوابع . والرابع الرطب كما يقال على ما مر كذلك يقال على معان اخر . فى بحر الجواهر الرطب بفتحين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه ممانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب . ولما هو بطبعه متماسك لكنه

( الرسوب ) يضم الرأ والسين المهمة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في اسفلها كما في بحر الجواهر والاقسرائي . وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانوننج . وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائة البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا . فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والاما وجد بدونه . وقولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المفيدة للبول اللون والقوام . وايراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد . وقولهم وان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي والاصطلاحي عمومهما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق الاصطلاحى فقط على المتعلق والغمام . وعلى ان اقسام الرسوب ثثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طافيا . قيل انما يطلق الرسوب على الغمام والمتعلق لان من شان الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفئ ويتعلق اذا منع منه مانع فلو جود هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب . وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعى ويسمى رسوبا محمودا وفاضلا الى غير طبيعى ويسمى رسوبا رديا اما الطبيعى فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المجتمع اي المتصل الاجزاء . وافضل اقسام الطبيعى الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعى بخلافه . وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردى اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرها فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاصلية ويسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية ويسمى دسميا او لا تكون ويسمى لحميا . والخراطى اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول يسمى قشوريا وان كان الثانى فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبيرا عراضا بيضاء او حمراء يسمى صفائخيا فلا يبيض من المائنة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبيرا عراضا فان كان احمر يسمى كرسنيا وان لم يكن احمر يسمى نخايا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد . وفي القانوننج الرسوب الردى ينقسم الى خراطى وهو الشبيه بالقشور ودشيش بالزرنينخ الاحمر ويسمى سويقا ايضا ولحمى ودسمى ومدى ومخاطى وشعرى ورملى ورمادى وعلقى ودهوى وحيرى اي الشبيه بقطع الخمير المقوع والفصيل يطلب من كتب الطب .

( الرطوبة ) ضد اليبوسة وهما كيفيتان ملموستان بديهيتان وما ذكر في تعريفهما اما



فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني \* بقوله تعالى \* والله خالقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا \* وبقوله تعالى \* فكذبوه فعقروها \* الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القرآن \*

( الرواتب ) جمع راتبه وهى السنن التابعة للفرائض على المشهور \* وقيل انها الموقته بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويح راتبه على الثانى لا على الاول كذا فى شرح المنهاج فى باب صلوة النفل \*

( مرتبة الانسان الكامل ) عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهى مضاهية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا فى الجرجانى \*

( المرتبة الاحدية ) هى ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئ فهو المرتبة المستهلكة جميع الالهة والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا فى الجرجانى \*

( المرتبة الالهية ) ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئ فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها وجزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهى المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التى هى الالوان والحقائق الى كلالها المناسبة لاستعداداتها فى الخارج تسمى مرتبة الربوبية \* واذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى \* واذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات متصلة ثابتة من غير احتجابها عن كليتها فهى مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين \* واذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهى مرتبة الاسم الماحى والمثبت والمحيى رب النفس المنطبقة فى الجسم الكلى المسماة بلوح المحو والانبثاق \* واذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهى مرتبة الاسم القابل رب الهوى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور \* واذا اخذت بشرط الصور الحسية الغيبية فهى مرتبة الاسم المصور رب عالم الخيال المطلق والمقيد \* واذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية فهى مرتبة الاسم الظاهر المطلق والاخر رب عالم الملك كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى \*

الاول من مفهوم الترتيب والعقل اذا لاحظته جوز تحققه في شئ بدون المقيد من غير عكس وكذا اخص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اهلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة الاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لو حظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا . وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعولية المذكورة معها والمعنى ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعولية المذكورة لها فقط او بعده ايضا وظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها تمايزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعولية لها البتة فبكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا . ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعولية لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالى لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الاجمالى متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعولية بها فلا يكون لها وضع كالمفهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعية بازائها وهذه الملحوظة الدفعية هي المجعولية وحين حدوث تعلق هذه المجعولية باجزاء تلك المفهومات وان كانت تلك الاجزاء مجعولة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها بآين هو من صاحبه هذا . نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادئ بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة والبعض في آخرها . وباجملة فالمقصود بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين واما اذا اخذا معنيين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس لان خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا فالتأليف من . ا . ب . ج . مع تعينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على الترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لا بعينه اذا كان لتلك الامور وضع حسي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع وشرح الشمسية . قل احمد جند هذا الذي ذكر هو معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعهما وعرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق . ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الحلقة الطبيعية ولا يدخل



معهودا به [١] فيختار ان الضمير راجع الى كل شئ والمعنى وضع كل شئ من الاشياء في مرتبة كل شئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار ما المعنى ما في التاج الترتيب نهادن چیز براس چیزى دیگر والاظهر ان يقال وضع شئ بعد شئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوى انما يتحقق اذا وضع كل شئ منها في موضعه حتى لو انتفى في شئ منها انتفى الترتيب \* فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعه كذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من النصور والتصديق بديها ولا نظريا \* وفي الاصطلاح كما وقع في شرح الشمسية جمل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير \* وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفى اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى \* وفي التعريف اشارة الى بقاء تعددها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذى في الانائين في ماء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلى في الخارج ترتيبا \* وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذواتها لانها بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبيسط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقى بل اعتباريا بان لا تصير هذه الهيئة \* وقولهم ويكون لبعضها الخ اى بحيث يمكن الاشارة حسا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقى من التعريف اذ الظاهر ان الضمير راجع الى الاشياء المحمولة بالهيئة المذكورة والاشياء المحمولة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقى لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجمل كذلك وهو ظاهر والى هذا ذهب السيد الشريف وقال واحترز به عن مثل ترتيب الادوية \* ثم الترتيب اخص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفى فيه بالجزء

[١] ولا يخفى عليك ان النكرة المختصة بوصف او حكم لا تخرج عن كونها نكرة وان قل شيوعها فان اعتبر المرجوع اليه يكون الضمير راجع الى النكرة المختصة ايضا بنكرة وان اعتبر حال الراجع يكون الضمير راجع الى النكرة الصرفة ايضا معرفة فالفرق تحكم فالصواب في الجواب ان يقال الضمير راجع الى شئ الا ان اضافة كل تعتبر بعد الرجوع فحصول التعريف كل واحد واحد من وضع شئ في مرتبته او يقال هذه العبارة مجمل لتفصيلات هي وضع هذا الشئ في مرتبته ووضع ذاك في مرتبته وهكذا (لمصححه)

كانقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هى . منشأ الاسماء الربوبية كالرزاق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضى وجوب المربوب وتحقيقه والآله يقتضى ثبوت المألوم وتعيينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم ربانى يرى به الحق وبه يأخذ وبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطى اياه ما يطلبه منه • رب الارباب • هو الحق باعتبار الاسم الاعظم واتعين الاول الذى هو منشأ جميع الاسماء وغاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوى لجميع المطالب النسبية واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المتبى لانه عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الاول فالربوبية المختصة به فى هذه الربوبية المظلمى انتهى • والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى وعلى غيره بالاضافة نحو رب الدار مثلاً كذا فى اليبضاوى [١]

( الرب ) بالضم واحد الربوب وهى عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشئ من النباتات والثمار بان يغلى بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى ويفلظ بالطبخ او بالشمس كذا فى بحر الجواهر •

( الربانى ) بالفتح وتشديد الموحدة قيل سربانى الا انه لم يوجد فى كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالربان • وقيل الى الرب الذى هو انشاء اشئ حالاً خالاً الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما فى الربان للمبالغة • وفى المعالم انه الفقيه • وقيل الفقيه المعلم • وقال ابن الاثير العالم الراىخ فى العلم والدين وقيل العالم العامل كذا فى جامع الرموز فى الخطبة •

( الترتيب ) بالمشاة الفوقانية • فى اللغة جعل كل شئ فى مرتبة وبعبارة اخرى وضع كل شئ فى مرتبة والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شئ منها فى مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد • وفيه اشارة الى انه لا بد فى الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئاً منها فى مرتبة ولم يلاحظها لا يكون ترتيباً • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شئ وعلى التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كل شئ فى مرتبة كل شئ ولا فى مرتبة شئ ما وقد تحير الناظرون فى حله • والجواب انه ذكر الرضى فى بحث المعرفة ان الضمير الراجع الى النكرة المذكورة التى يحكم سابقاً عليها معرفة لصيرورته

[١] الرب المالك والمصلح والسيد والمعبود • فان حمل على المالك عم الموجودات • وان على المصلح خرجت الاعراض لانها لا تقبل الاصلاح بل يصاح بها • وان على السيد اختص بالعقلاء • وان على المعبود اختص بالمكلفين وهذا اخص المحامل والاول اعلمها • وهو حقيقة مختص بالبارى تع ولا يطلق على غيره الا مجازاً او مقيداً والحق ان الرب باللام لا يطلق على غيره تعالى اصلاً ولو مقيداً لورود النهى عنه فى حديث صحيح كذا فى الكليات ( لمصححه )



النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره \* او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغى ان لا يهزم لفظ المرجية \* وفرقهم خمس \* اليونسية \* والعبيدية \* والغسائية \* والثوبانية \* والثومية \* كذا فى شرح المواقف وتحقيق كل [١] فى موضعه \*

(الردء) بالكسر وسكون الدال المهملة فى الاصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين فى الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب الجهاد \*

### فصل الباء الموحدة

(الرب) بالفتح اسم من اسماء الله تعالى \* والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التى تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والمملك ونحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم والمريد يطلب المراد والقادر المقدور \* اعلم ان الاسماء التى تحت اسمه الرب هى الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه وخلقها وكذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اى المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية \* والفرق بين اسمه المملك والرب ان المملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة والمشاركة \* واغفرق بينه وبين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء افردت الذات به كالعظيم والفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالخلق كخالق والرازق \* والفرق بينه وبين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لخلقائى الموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حيطه اسم الله والرب تحت الرحمن والمملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اى مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات \* ثم للربوبية تجليان \* معنوى وصورى فالمعنوى ظهوره فى اسمائه وصفائه على ما اقتضاه القانون التنزيهى من انواع الكمالات \* والصورى ظهوره فى مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهى وما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه فى خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التنزيه كذا فى الانسان الكامل \* وفى الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هى منشأ الاسماء الالهية

[١] قوله وتحقيق كل اى تحقيق كل واحدة من الفرق الخمس المذكورة \* فى موضعه \* اى موضع كل منها فى هذا الكتاب باعتبار اقصوالاواب (لمصححه)

## فصل الياء

( الذكاء ) بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا في القاموس وعرف بشدة قوة للنفس [١] معدة لا اكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية وهذه القوة تسمى بالذهن . وجودة تهبؤها لنصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة . والغاوة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فقابل الغبي الفطن كذا في المطول في بحث البلاغة . قال الجاهلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى . اقول يسانه ان الذهن قوة للنفس تهبؤها بها لا اكتساب العلوم اى لتحصيلها بالنظر وغيره فان الاكتساب اعم من النظر والاستدلال كما يحى في موضعه والعلم اعم من ان يكون تصور مقصود المتكلم من كلامه اى فهم معناه وادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير . وان يكون غير ذلك فشدته هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اى شدتها تهبؤها النفس بهذا العلم الخاص اى العلم بمقصود المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها . قيل هذا بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فقد يستعمل الذكاء في الفطنة يقال رجل ذكي [٢] ويريدون به المبالغة في فطنته [٣] فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى . فعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد باغ في الفطنة النهاية . وفي الاطول ههنا سؤال مشهور وهو ان الذكاء يجامع اكتساب الرأى فكيف يكون معداله واجيب بان المعد بمعنى المهى لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال ونحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحا ولا نسلم ان شدة القوة تجامع اكتساب الرأى بل حين حصول الاكتساب تفتقر القوة . وقد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا وسهولة استخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللامع ولا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية وسرعة الانتاج وسهولة الاستخراج النظريتين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه .

## باب الرءاء المهمللة

## فصل الالف

( المرجئة ) اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية . لقبوا به . لانهم يرجئون العمل عن

[١] وغايتها الحدس القويم فلا ينافي ما في شرح الاشراق من ان الذكاء جودة الحدس وصفاء  
الذهن ( لمصححه )

[٢] وفلان من الاذكياء ( لمصححه )

[٣] كقولهم فلان شعلة نار . وذكاء امم شمس . وابن ذكاء امم للصبح وذاك انه يتصور  
الصبح ابنا للشمس ( لمصححه )





مؤلم في نواحي الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شوصة وان كان في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام •

( ذات الصدر ) عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع على البطن وان كان في الجانب الموضوع على اقفاء يسمى ذات العرض وصاحب زخير كفته كه ذات الصدر كرد آمدن ريم است در فضاء سينه •

( ذات الكبد ) عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او بازدة تنصب وتورمها •

( ذات الرئة ) عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائى هي ورم حار في الرئة •

( ذو الزنقه ) عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولوى سيد عصمة الله في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالقاف او القاف وانى لم اجد بالقاف في كتب اللغة التى عندى وانما وجدته في الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى كونيجه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

( ذو العقل ) نزد صوفيه آنكه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزد او آيينه خلق باشد آيينه پنهان گردد بصورتى كه ظاهر بود در آيينه واين احتجاب مطلق بمقيد است • شعر • خاق پيدا بيند وحق را نهان • اينچنين بينند يعنى عاقلان • ذو العين وذو العقل آنكه خلق را وحق را بايكديگر مى بينند • وذو العين آنكه حق را ظاهر بيند وخلق را آيينه حق داند كذا في كشف اللغات • وفي الاصطلاحات ذو العين هو الذى يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • وذو العقل والعين هو الذى يرى الحق في الخلق والخلق في الحق ولا محتجب باحدهما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقا من وجه خلقا من وجه فلا محتجب بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته ولا تراجم في شهوده كثره الظاهر احدية الذات التى تجلى انتهى •

والثاني ما يتعلق بالحمل وهو ثمانية . الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي وللمقابل له حمل عرضي . والثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع وبازائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي . هذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي . والثالث ان يكون المحمول خاصا بالحقيقة اى محمولا عليه بالمواطاة والاشتقاق حمل عرضي . ومنهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان خاصا له بمقتضى طبعه او لقا سر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق وما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات . والرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل وما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي . والخامس ان يكون دائم اثبوت للموضوع وما لا يدوم عرضي . والسادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة وفي مقابله العرضي . والسابع ان يكون مقوما لموضوعه وعكسه عرضي . والثامن ان يلحق لا لامر اعم او اخص ويسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مساو وما يلحق بالامر الاخص او الاعم عرضي وقد سبق في المقدمة في بحث الموضوع . اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتأمل في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها . والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يحجب السبب للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالذبح للموت او اكثرثيا كشراب السقمونيا للاسهال . وعرضي ان كان الترتب اقلنا كلمان البرق للثور على المطر . والرابع ما يتعلق بالوجود فالوجود ان كان قائما بذاته يقال انه موجود بذاته كالجوهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض .

( ذات الجنب ) عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب المستبطن اى الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان في الحجاب الحاجز نفسه ويسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشوصة والبرسام فهي الفاظ مترادفة عنده . وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذى بين الكبد والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشوصة هو الورم العارض في اضلاع الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسرائي . وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار



في العقل بالكنه ولا يكون هو بعد حاصلا فيه وهذا التعريف يتناول نفس الماهية اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه والجزء المحمول اذ يتمتع تصور ثبوت الذات في العقل وهو معنى كونه مفهوما قبل ثبوته فيه اى مع ارتفاعه عنه \* ثم قال صاحب العضدى وقد يعرف الذاتي بانه غير معلل \* قال المحقق الفتازانى اى ثبوته للذات لا يكون لعلة لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضى فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعلل بالذات لا محالة كزوجة الاربعة والا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه \* وما يقال انه ان كان لازما بينا يعلل بالذات والا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة في التصديق ولو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للمزومات لا يعلل بشئ اصلا نعم يشكل ما ذكر بما اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمية للانسان معللة بحيوانيته انتهى ومرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتى ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى \* ثم قال صاحب العضدى وقد يعرف الذاتى بالترتب العقلى وهو الذى يتقدم على الذات في التعقل انتهى وذلك لانهما في الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم \* وهذا التفسير مختص بجزء الماهية والاولان يعمان نفس الماهية ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتى مبنى على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيا عليه كذا ذكر المحقق الفتازانى في حاشيته \* ومنها في غير كتاب ايساغوجى قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتى معان اخر في غير كتاب ايساغوجى يقال عليها بالاشتراك \* وهى على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام \* الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة \* الاول المحمول الذى يتمتع انفكاكه عن الشئ ويندرج فيه الذاتيات ولوازم الماهية بينة كانت او غير بينة ولوازم الوجود كالسواد للحبشى \* والثانى الذى يتمتع انفكاكه عن ماهية الشئ ويندرج فيه الثلاثة الاول فقط فهو اخص من الاول \* والثالث ما يتمتع رفعه عن الماهية بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثانى فان من المعلوم ان ما يتمتع رفعه عن الماهية في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يتمتع انفكاكه عنها في نفس الامر والا ارتفع الوثوق عن البديهيات وليس كما يتمتع انفكاكه عن ماهية الشئ يجب ان يتمتع رفعه عنها في الذهن لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوى الزوايا الثلث لقائمتين في المثلث \* والرابع ما يجب اثباته للماهية وقد عرفت معناه فهو يختص بالذاتيات واللوازم البينة بالمعنى الاخص فكل من هذه الثلاثة الاخيرة اخص مما قبله \*

لا يشارك الذاتى فيها العرضى اللازم وهى ان يتقدم على الماهية فى الوجودين الخارجى والذهنى بمعنى ان الذاتى والماهية اذا وجدا باحد الوجودين كان وجود الذاتى متقدما عليها بالذات اى العقل يحكم بانه وجد الذاتى اولا فوجدت الماهية وكذا فى العدميين لكن التقدم فى الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء وفى العدم بالقياس الى جزء واحد . فان قيل هذه الخاصة تنافى ما حكموا به من ان الذاتى متحد مع الماهية فى الجمل والوجود لاستحالة ان يكون المتقدم فى الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنافى صحة حمل الذاتى على الماهية لامتناع حمل احد المتغايرين فى الوجود على الآخر ويستلزم ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج مع انهم صرحوا بخلافها . قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه انما كان جزءا كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على الماهية فى العقل لا فى الوجود ولا فى الخارج فلا يلزم شئ مما ذكرتموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجى زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا . وهذه الخواص انما توجد للذاتى اذا خطر بالبال مع ماله الذاتى لا بمعنى انه لا تكون ثابتة للذاتى الا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون الماهية وذاتياتها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة بالبال والشئ خاطر بالبال ايضا كذا قيل . وقد يعرف الذاتى اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء الماهية كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاءها نعم يتمتع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور والمتصور معا . والسرى ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشئ عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع الماهية تابع له فامكن تصور الانفكاك بينهما مع استحالة وكذا ارتفاع الماهية مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكاك احدهما عن الآخر . ويقال ايضا الذاتى ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضى فانه محتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة . ويقال ايضا هو ما لا تحتاج الماهية فى انصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشئ آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم الماهية كذلك فان الثلاثة فرد فى حد ذاته لا بشئ آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وما حققه السيد الشريف فى حاشيته . وذكر فى العوضى ان الذاتى ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه . وقال السيد الشريف فى حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقاءها فمعناه ان الذاتى محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا



في بحث الاستعارة الاصلية . ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذوات وتقابلها الصفة بمعنى المحمول سميت به لانها ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل وهكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراني يسميها المنطقيون موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذانا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به والنحويون مسندا اليه ومسندا انتهى . قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع ومحمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان . واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات والمحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة . وما قيل ان المسند اليه عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان . فجاوبه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته . وبقي ان ما ذكره من اصطلاح الفقهاء مخالف لما مر في محله فلينظر ثمة . منها الاسم الجامد وتقابلها الصفة بمعنى الاسم المشتق . ومنها الجزء الداخل بان يكون مخفف الذاتي وتقابلها الصيغة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق ويجي ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي .

(الذاتي) بقاء النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان . منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه ويميزه عن جميع ماعداه . وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض . والفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم وغيره والشخص لا يطلق الا على الجسم هكذا في الجرجاني . منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء الماهية والمقصود به الجزء المفرد المحمول على الماهية وهو منحصر في الجنس والفصل . وربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من الاول لتناوله نفس الماهية وجزئها والتسمية على الاول ظاهرة وعلى الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن الماهية يسمى عرضيا . وربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة . ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا . الاولى ان يتمتع رفعه عن الماهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها بل لا بد من ان يحكم بثبوتها لها . الثانية ان يجب اثباته للماهية على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره موصوفة به اي مع التصديق بثبوتها لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور الماهية بكنهها مستلزما لتصور التصديق بثبوتها لها كان تصورها معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافيين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك وهاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص . الثالثة وهي خاصة مطلقة

ههنا مقامان . الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري والمعتزلة . والثاني الجواز وفيه خلاف فمنه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين . ومنهم من توقف كالفاضل ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع . اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف وهو مذهب الاشعري وابى الحسين البصري فهو منزه عن المثل والند . وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم اتمام والقدرة التامة اى الواجبية والحية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند الجبائي . واما عند ابى هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة وهي المسماة بالآلئية والمذهب الحق هو الاول انتهى . ومنها الماهية باعتبار الوجود واطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا في لفظ الحقيقة . ومنها ما صدق عليه الماهية من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل الماهية وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة والفصل والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية وشرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثمانية تشتمل الجوهر والعرض . ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض وتقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه ومعنى القيام بالذات يجي في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق والسيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء . ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد وبهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في جلي المطول في باب القصر . ومنها الجسم كما في الاطول وحاشية المطول للسيد السند في بحث الاستهامة . ومنها المستقل بالمفهومية اى المفهوم الماحوظ بالذات وهذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وتقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اى ما يكون آلة للملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكمية صفات بهذا المعنى واطرافها من المحكوم عليه والمحكوم به ذوات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل . قال في الاطول هذا المعنى للذات والصفة الذى ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى . وقد ذكر الجلي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول



ويقابلها الحضيض المرئى المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا . وتوضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتها الى السطح المحذب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركيتين بين التدوير والحامل . احدهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المحذب للحامل وبين سطح التدوير وهي التى هى مبدأ النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية وهي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيتهما وهي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال وبين سطح التدوير وهي التى هى مبدأ النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئى وهي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم . وثانيتهما ما يسمى بالذروة الوسطية وقد تسمى ايضا بالذروة المستوية والبعد الا بعد الوسط وهي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلى التدوير وبازائها الحضيض الاوسط والوسطى والمستوى والبعد الاقرب الوسط فاننا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير فى المتحيرة او من نقطة المحاذاة فى القمر فتقاطعه مع اعلى التدوير هو الذروة الوسطى ومع اسفله هو الحضيض الوسطى . ثم اعلم ان الذروتين وكذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير فى اوج الحامل او حضيضه وفى غير هذين الموضعين يفترقان هذا كله خلاصة ما فى شرح المائخص للسيد السند وما ذكره الفاضل عبد العلى فى شرح التذكرة حاشية شرح المائخص للقاضى .

( الذات ) هو يطلق على معان . منها الماهية بمعنى ما به الشئ هو هو وقد سبق تحقيقه فى لفظ الحقيقة فى فصل القاف من باب الحاء وعلى هذا قال فى الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذى تستند اليه الاسماء والصفات فى عينها لا فى وجودها فكل اسم او صفة استند الى شئ فذلك الشئ هو الذات سواء كان معدوما كالغناء او موجودا . والموجود نوعان نوع هو موجود محض وهو ذات البارئ سبحانه ونوع هو موجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات . واعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود لانه قائم بنفسه وهو الشئ الذى يستحق الاسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعنى اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت واستحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفى الادراك فى حكمها لا تدرك وانها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التى كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهى لا تدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بعلوم اشارة لان الشئ انما يعرف بما يناسبه فيطابقه وبما ينافية فيضاده وليس لذاته فى الوجود مناسب ولا مناف ولا مضاد فارتفع من حيث الاصطلاح اذا امعناه فى الكلام وانتفى لذلك ان يدرك للانام انتهى . وفى شرح المواقف للمتكلمين

(الذهنية) بقاء النسبة وتاء التأنيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء . وهي اقسام . منها ما يكون افرادها موجودة في الذهن مبثغفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية فان محولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ويكون لموضوعاتها وجودان ذهنيان . احدهما مناط الحكم وهو الوجود الظلي الذي به يتغير الموضع والحمول . وثانيهما الوجود الاصلى الذي به اتحاد الحمول بالموضوع وهو مناط الصدق والكذب الفارق بين الموجبة والسالبة . ومنها ما يكون محولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجودان احدهما مناط الحكم والاخر مناط الصدق . والتحقيق ان مناط الحكم هو تصورهما للوضوع كأنه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري ويفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الامر وقس على ذلك . وقال المحقق التفازاني ان هذه الذهنيات وان كانت موجبة لا تقتضى الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق . وفيه انه يهدم المقدمة البديهية التى يتبنى عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئ لشيء فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجرى فى القواعد العقلية . وقال العلامة فى شرح الشمسية انها سوالب . وفيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة والارجاع الى السلب تعسف . ومنها ما يكون محولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود فى الذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيًا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر فى الذهن يكون مبدءً لا يتزاع هذه الامور ومناطق صدق القضية واتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها ولا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا ووجوبا آخر وباعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعى تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام وليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية فى بحث العدول والتحصيل .

### فصل الواو

(الذروة) بالضم والكسر وهو المشهور وبسكون الراء فى اللغة العلو وعند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على معينين . احدهما ما يسمى بالذروة المرتبة المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم وهى موقع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير



تفصيله في مواضعه كذا في الجرجاني وغيره .

(الذهن) بالكسر وسكون الهاء وبفتحين ايضا زيرك بودن و ياد داشتن وقوت وتيزى خاطر كما في كشف اللغات الاذهان الجمع . وفي عرف العلماء يطلق على معان . منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اى العلوم التصورية والتصديقية . والمعدة على صيغة اسم المفعول اى قوة مهية هيأها الله تعالى للاكتساب ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل اى قوة مهية تهى النفس للاكتساب هكذا يستفاد من الاطول والمطول . واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان ذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة والقيحة والصواب والخطأ . وقيل هى القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات . وقيل هى قوة مهية لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى . ومنها النفس . ومنها العقل اى المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه المعانى الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال ذهن قوة معدة لاكتساب الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس اخرى انتهى . والمقصود بالآراء التصديقات والحدود التصورات . وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة . ومنها المدارك من العقل وقويها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد واحد منها كذا في شرح هداية النحو . والمطلوب بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يحى في لفظ العقل ويؤد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشى شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور الا في القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلى لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة فالخارج يقابل ذهن انتهى . والقوى الدراكة هى القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال انقصود بالخارج في قولهم قد تعتبر القضية المحصورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هى القوى الدراكة اى النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى . واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل ذهن قوة دراكة تنتقش فيها صور المحسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى ان صور المحسوسات والمعقولات جميعها ترتسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقويها اى القوى السافلة . وقد يفهم مما ذكره العالمى في حاشية شرح الهداية في مبحث الوجود ان ذهن قد يراد به اقوى السافلة تارة والقوى العالية اخرى والاعم منهما اى العالية والسافلة جميعا مرة اخرى .

وبعضهم يقدم محمدا . وقال بعضهم بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلى وفاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام وزعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا عن وسمة التأييث كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب .

( الذمة ) بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوتها في ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة العهد ويعبر بالامان والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف . وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الذمة شرطا وصف يصير به الانسان اهلا لما له ولما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا للامانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق . ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب والسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لا امر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فلو فرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له وعليه . والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب ليكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب في العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا . واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المقصود بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير النفس والعهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح وحاشيته للفاضل الجايجي والبرجندي في باب الكفالة .

### فصل النون

( الاذعان ) الاعتقاد بمعنى عزم القلب والعزم جزم الارادة بعد تردد وللاذعان مراتب فالادنى منها يسمى بالظن والاعلى منها يسمى باليقين وبينهما التقليد والجهل المركب ويحى



اطناب الزيادة وهو ان تؤتى بجملة عقيب جملة والثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه ويتقرر عند من فهمه \* ولا يخفى ان هذا يشمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم وجاء زيد جاء زيد فينه وبين التكرار عموم من وجه \* وهو ضربان \* ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال وفشو الاستعمال كقوله تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله وزهق الباطل وتأكد للمنطوقه وهو زهوق الباطل \* وضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا وهل نجازى الا الكفور على وجه وهو ان يكون المعنى وهل نجازى ذلك الجزء الخصوص فيكون متعلقا بما قبله \* في الايضاح وقد اجتمع الضربان في قوله تعالى وما جعلنا ابشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت فقوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول وقوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثانى فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى والمتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكد لتأكيد وتذييل لتذييل ويحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق واما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة \* شعر \* ولست بمستبق اخا لا تلمه \* على شعت اى الرجال المهذب \* يعنى لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه ولا تصلحه على شعت اى تفرق حال وذم خصال اى الرجال المهذب اى المنقح الفعال المرضى الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال وعجزه تأكيد لذلك وتقرير لان الاستفهام فيه للانكار اى لا مهذب فى الرجال \* اعلم ان التذييل اعم من الايصال من جهة انه يكون فى ختم الكلام وغيره واخص منه من جهة ان الايصال قد يكون بغير الجملة وبغير التأكيد ومن جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لهما محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وحواشيه والاتقان \*

### فصل الميم

(الذم) بالفتح ضد المدح وهو قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن انصاع حال الغير وانحطاط شأنه كما فى شرح المواقف فى تعريف الحسن والقبح \*

(الذميمة) بالفتح وبياء النسبة فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم لان عليا هو الآله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه \* وقال بعضهم بالهية محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا فى احكام الالهية \*

كاشى ذوق اول درجات شهود حق است بحق باندك زمانى همچون برق واكر ساعى موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق فى انشاء البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلى البرقى فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا فاذا بلغ النهاية يسمى ربا وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير .

### فصل اللام

( الذبول ) بالضم وضم الموحدة المخففة فى اللغة يژمردن كما فى الصراح قال الحكماء هو ضد النمو وهما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية . فبقيد الانتقاص خرج النمو والسمن والتخلخل والورم والازدياد الصناعى لانها ازدياد حجم الاجزاء . والاصلية صفة الاجزاء وخرج بها الهزال لانه انتقاص فى الاجزاء الزائدة . وتفسير الاجزاء الاصلية والزائدة يحى فى لفظ النمو . وبقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج التكاثف الحقيقى لانه بلا انفصال . والمقصود الانتقاص الدائم لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية فى جميع الاقطار لانه لا يكون دائما فى الاجزاء الاصلية ولا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية ويجرى فى هذا التفسير بظاھر . ما يحى فى تعريف النمو كذا يستفاد من العلمى فى بحث الحركة . ويطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران ويسمى بالذوبان وقد مر فى فصل الرء من باب الباء الموحدة . ويطلق ايضا على اقسام حى الدق وقد مر فى لفظ الحمى فى فصل الميم من باب الحاء .

( الذهول ) بالضم وبالهاء يحى تفسيره فى لفظ النسيان فى فصل الياء من باب النون .

( الاذالة ) عند اهل العروض هى ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره وتدا جموعا فان كان آخره سيبا فهو التسبيغ كذا فى بعض رسائل العروض العربى والجزء الذى فيه الاذالة يسمى مذالا بضم الميم كما فى عروض سبى بعد بيان معنى الاذالة على الطريق المذكور . وصاحب عنوان الشرف عرف التذليل بهذا التعريف حيث قال التذليل هو زيادة حرف ساكن على الوند المجموع ولم يذكر الاذالة فلم منه ان الاذالة والتذليل مرادفان فستعلن اذا زيد قبل نونه الف يصير مذالا واما انه هل يسمى مذيلا ام لا فمحتمل . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الاذالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن . وقصر التعرية بكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاھر مخالف لما سبق .

( التذليل ) عند اهل العروض هو الاذالة كما عرفت وعند اهل المعانى نوع من انواع



والكواكب وابعادها ونحن الافلاك . وهذا هو الذراع الجديد . واما الذراع القديم فثان وثنون اصبعاً . وقيل هو الهاشمي والقديم هو سبعة وعشرون اصبعاً . وقيل ذراع الكرباس سبع قبضات وثلث اصابع . وقيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة . وذراع المساحة ويسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات وذراع الكرباس انقص منه باصبع . وقيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة وذراع العامة ويسمى الذراع المكسرت قبضات . سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك اى ملك الاكاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الاذرع هى الطويلة وتسمى بالخطية . واما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولى في نفسه ويسمى بالذراع الجسمى هو ما يحصل من ضرب الطولى في مربعه هكذا يستفاد من البرجندى وجامع الرموز وبعض كتب الحساب .

### فصل القاف

( الذوق ) بالفتح وسكون الواو فى اللغة مصدر ذاق يذوق وعند الحكماء وهو قوة منبهة اى منتشرة فى العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة العالية . بان تحالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها فى جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل لا كيفية الى الحاسة . او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها . ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تحالطها اجزاء من حامله لم تؤد الطعوم الى الذائقة كما هى بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذى غلب عليه مرة الصفراء الماء التفه والسكر الخلو صرا ومن ثم [١] قال البعض الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم وانما توجد الطعوم فى القوة الذائقة والآلة الحاملة كذا فى شرح المواقف . وذوق نزد بلغاء آتست كه محرك قلوب وموجد وجد بود كه درو شعورى مرعى نبود واين خاصه عزلت وعاشق صرف بود واين وجدانى است وليكن اتفاق واجماع برآن شرط است چنانكه شكر كه شرح شيرينى او در بيان نياد واز قبيل وجدانىست وليكن همه باتفاق آنرا شيرين كويند كذا فى جامع الصنائع . قال الحايى فى حاشية المطول فى شرح خطبة التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادراك لطائف الكلام ومحاسنه الخفية . وذوق نزد صوفيه عبارت است از مستى كه از چشيدن شراب عشق مرعاشق را شود وشوقى كه از استماع كلام محبوب واز مشاهده وديدارش روى آورد واز آن عاشق بپيچاره در وجد آيد واز آن وجد بى خود و بى شعور گردد ومحو مطلق شود اين چنين حال را ذوق كويند . ودر اصطلاح عبد الرزاق [١] اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها ( لمصححه )

والسادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم \* والسابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه \* والثامن الطاعة والجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم \* والتاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله \* والعاشر البيان نحو قوله تعالى او عجيت ان جاءكم ذكر من ربكم \* والحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكروني عند ربكم \* والثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى ومن اعرض عن ذكرى \* والثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون \* والرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى وانه لذكر لك \* والخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكر آلهتكم \* والسادس عشر الشكر نحو قوله تعالى واذكروا الله كثيرا \* والسابع عشر صلوة الجمعة نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله \* والثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي \* وذكرى مصدر بمعنى الذكر ولم يجئ مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى وذكرى للمؤمنين وذكرى لاولى الابواب واني له الذكرى \* والذكر ضد الانثى وجمعه الذكور وبمعنى العضو المخصوص وجمعه مذاكير وهذا الجمع على خلاف القياس \* وعند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحب \* وقيل الذكر بساط العارفين ونصاب المحبين وشراب العاشقين \* وقيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس والذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اى الاعمال افضل قال ان تموت ولسانك رطب بذكر الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برى من الفاك كذا فى خلاصة السلوك .

(المذكر) اسم مفعول من التذكير فى اللغة ضد المؤنث وعند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التأنيث لافظا ولا تقديرا ولا حكما وهو اما حقيقى وهو حيوان ذكر اى له انثى من جنسه واما غير حقيقى وهو غير الحيوان الذكر كذا فى شروح الكافية والارشاد ومر فى لفظ المؤنث فى فصل الناء من باب الالف .

### فصل العين المهملة

(الذراع) بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو واز آرنج تا انكشستان ودر حيوانات از پا چه بالا ترا ذراع كويند وكزى كه با وجيزها پيمايند وراں شستر و بن نيزه و قبيله است ونام منزلست از منازل قمر وآن ستاره چند است كه بر ذراع برج اسد واقع شده اند ويقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا فى المنتخب والذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة وعشرون اصبعاً مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله وكل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض ويسمى بذراع الكرباس وهو المعتبر فى تقدير العشر فى الشرع واعتبره اهل الهيئة فى مساحة قطر الارض



وهما عرقان عظيمان في جاني قدام العنق بينهما الحلقوم والمرى \* فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو ما مر واضطرابي وهو قطع عضو ايا ما كان بحيث يسيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطيد وهكذا في جامع الرموز \*

### فصل الرءاء المهملة

(ذخائر الله) قوم من اويائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية \*

(الذرة) بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ المثلقال من باب التاء المثلثة \* وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر \*

(الذفر) بفتح الذال والفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة \* ومراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب تنن الابط من الظن الفاسدان في المغرب مقصودهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانهم ارادوا منه الصنان بضم المهملة وهو تنن الابط [١] على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كذا في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب \*

(الذفرى) بالكسر بعضى كويند آنجا كه كوش بوى رسد از كردن الذفرى الجمع \* ودر خلاص كفته كه ذفرىان هر دو كنار كوش است \* وعلامه تفتازانى كفته كه ذفرى بخ كوش است وموضعى كه عرق كند در پس كوش كذا في بحر الجواهر \* وفي الصراح يقال هذه ذفرى بلا تنوين لان الفها للتأنيث \* وبعضهم ينونه في النكرة ويجعل الفها للالحاق بدرهم \*

(الذكر) بالكسر وسكون الكاف في اللغة على ضربين \* ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان ان اذكره \* وذكر هو قول وهو على ضربين \* قول لا عيب فيه للمذكور وهو كثير في الكلام \* وقول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اى يعيهم كذا في بعض كتب اللغة \* اعلم ان الذكر يحى لمعان كثيرة \* الاول التلفظ بالشئ \* والثاني احضاره في الذهن بحيث لا يقب عنه وهو ضد النسيان \* والثالث الحاصل بالمصدر ويجمع على اذكار وهي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها \* والرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا \* والخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا كركم آباءكم او اشد ذكرا \*

[١] في المصباح ذفر الشئ ذفرا فهو ذفر من باب تعب وامرأة ذفرة ظهرت رائحتها واشتدت طيبة كانت كالسك او كريهة كالصنان (لمصححه)

لم يحىء في القرآن فكأنه اراد به ما يكون برهاناً والاية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعى الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة [١] قالوا ومنه نوع يستنج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر برزلة الساعة معظمها لها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعاً عن ثبت قدرته منقول الينا بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

### ﴿ فصل التاء المثناة الفوقانية ﴾

(الذات) هي النفس اسم ناقص تسميها ذوات الا ترى عند اثنية تقول ذواتان مثل نواة ونواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتى وذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

### ﴿ فصل الحاء المهملة ﴾

(الذبحة) بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا • والشيخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

(الذبيحة) بالفتح كالعقيدة لغة ما سيذبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبح ما ذبح كما في الرضى وغيره فليس الذبيحة المزكاة كما ظن • وشريعة [٢] قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الاوداج وهو شامل لقطع المرئ ايضا ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اى قطع الاوداج بين الحلق واللبة اى المنخر وعروقه المرئ اى مجرى الطعام والشراب والودجان

[١] ولا يخفى ان هذه الارادة لا تنفع الجاحظ لانه وقع في القرآن وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يبيده وهو اهون عليه فانه في معنى ان الاعادة اهون من البدء واسهل وكل ما هو اهون فهو ادخل في الامكان ووقع ايضا حكاية فلما اقل قال لا احب الآفلين وهو في قوة القمر آفل وربى ليس بآفل فالقمر ليس بربى فالوجه في تأويل كلام الجاحظ ان يقال انه انكر اقامة الدليل في القرآن على احكامه لان الايمان قبول احكامه بلا طلب دليل منه تعالى فعنى الآية عنده امتناع الفساد لامتناع الآلهة ومعنى وهو اهون عليه الاخبار بان الاعادة اهون عليه تعالى لا غير وكذا لا احب الآفلين نقل لكلام ابراهيم عليه السلام (لمصححه)

[٢] قوله قطع الحلقوم الخ هذا معنى الذبح مصدر اذولهم ذبحت الحيوان ذبحاً ونحن في مقام بيان معنى الذبيحة وهو ذلك الحيوان قال في المصباح والذبيحة ما يذبح وجعها ذبائح مثل كريمة وكرام (لمصححه)



طرفا الحية • وقيل لان الجوزهر معرب جوز چهر اى صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره وانما قلنا مجاز تدوير الكوكب ولم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا فى القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل واما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراکز تدويرها وقد لا تصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية والقمر فان الرأس والذنب فى السفليين لو فسرا بهذا لكان كلتا عقدتى الزهرة رأسا وعقدتى عطارد ذنبا فالرأس فى الزهرة العقدة التى يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض وفى عطارد بعكس ذلك • وقيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه ويمر الى جانب الشمال والذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب ويمر الى جانب الجنوب ففي الزهرة وان كانت النقطة ان بحيث يقع عليهما الكوكب ويمر الى جانب الشمال لكن احديهما على القياس والاخرى على غير القياس • وعلى هذا القياس فى عطارد • ويخذه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس والاخرى على غير القياس والمقصود ان يحصل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجفمى وحاشيته لعبد العلى البرجندى وشرح التذكرة له •

(التذنب) بر وزن تفعليل قريب است به تنبيه ليكن ميان هر دو فرقت به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظى حرفى زياده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درين بيت • بودنى بودمى بيار کنون • رطل پر کن مكو به پيش سخون • واين از قبيل الف اشباع است که در آخر بعضى کلمات زياده کنند چون لفظ خا درين بيت • بسا کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت همين نامه مرا کرد • کذا فى مجمع الصنائع •

(الذوبان) بالفتح وسكون الواو من اقسام البحران ويقال له الذبول ايضا وقد سبق فى فصل الرأ من باب الباء الموحدة •

(المذهب الكلامى) عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزما للمطلوب [١] نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا واللازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجهما عن النظام الذى هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامى

[١] قوله ان تكون هى الحجة فاسم ان تكون ضمير راجع الى الحجة وقوله مستلزما خبر ان تكون هذا وفيه ان هذا التعريف لا يشمل التمثيل فالراجح ان يقال وهو كون سيرتهم عدم الفناء بالدعوى والاهتمام باقامة الدليل بخلاف ارباب المحاورات فان شانهم الاخبار الصرفة والتأكيد فى مقام التردد والانكار

الوالدين والفرار من الزحف والسحر وكل مال اليتيم وقول الزور وكل الربوا وقذف الغافلات المحصنات . وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر . وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله والامن من مكر الله . وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء . وفي عالم التنزيل قل ضحك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة فهو كبيرة . وقال بعضهم ما ساء الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة . وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغار ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو . وقيل الكبيرة ما قبح في العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها . وقال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد والصغار ما يستعظمه ويخاف منه انتهى . وفي البيضاوى اختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا وصرح بالوعيد فيه . وقيل ما علم حرمة بقاطعه . وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة وكل مال اليتيم والربوا والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين . وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع . وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فأكبر الكبائر الشرك واصغر الصغار حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرها كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة فضلا عن ان يؤاخذ عليها انتهى .

(الذنب) بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مساة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة ومنطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج والنصف الاخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس والاخرى وهى مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب ويسميان ايضا بالعقدتين والجوزهرين . اما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة فى اللغة محل العقد . واما بالرأس والذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيهة بالتين وهو نوع من الحيات العظيمة والعقدتان اى هاتان النقطتان بمنزلة رأسه وذنبه . واما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب كوزهر وهو



في القرآن مقرونا الخ يقتضى ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطناه \* الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شئ نهى الله عنه حتى ثلثة وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجنبوا كبار ما تنهون عنه الآية \* وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة \* اماث قال قوم كل عمد فهو كبيرة \* وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بسام عن فعله فماذا حال الذى نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطناه وان اراد بالعمد ان يفعل المصيبة مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر \* واما القول الثانى فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب \* فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهذهما الحل بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه \* احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلى الا انه دل الدليل السمعى على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون فى الجنة ولا فى السعير \* وثانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ يخطب ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شئ ومثل هذه المعصية هى الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط هو المسمى بالانحباط \* وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ يخطب ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شئ وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية هى الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة \* وهذا مبنى على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا \* وعلى القول بالاحباط \* وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة \* ثم اعلم انه اختلف الناس فى ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا والاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب انتكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاوصاف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله فى شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام \* قالوا ونظيره فى الشريعة اخفاء ايلة القدر فى ليالى رمضان وساعة الاجابة فى ساعات الجمعة ووقت الموت فى جملة الاوقات \* والحاصل ان هذه القاعدة تقتضى ان لا يبين الله تعالى فى شئ من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز فى بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة \* روى انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشرار بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق

يفعل هذا ويسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية وما يفعل هذين الفعلين ويسخن العضو فهو في الثالثة وما يفعل هذه الافاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة وهو بمنزلة السم وما ذكر رسومات ايضا وليست بمحدود والا يرد عليه مثال الايراد المذكور ايضا .

### ❦ فصل الباء ❦

( علم الدراية ) بكسر الدال وبالراء المهملة هو علم الفقه واصول الفقه وقد سبق في المقدمة .

( اللادرية ) فرقة من السوفسطائية ويحيى في فصل الطاء المهملة . من باب السين المهملة .

### ❦ باب الذال المعجمة ❦

#### ❦ فصل الباء الموحدة ❦

( الذنب ) بالفتح وسكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا غير مشروع ، والاتباء معصومون عن الذنب دون الزلة . والزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة . ثم الذنوب على قسمين كبائر وصغائر . ومن الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبائر كما يروي سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحد فريضة او مكذبا بقدره . وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر . ولقوله تعالى ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر . ولقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس . واقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان . ثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر . والقائلون بذلك فريقان . منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها . ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعلمها . اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا . فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربوا واكل مال اليتيم والفرار من الزحف . وهو ضعيف لان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلقا بالذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء



ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر . واما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده ويهلكه الا ان يتكرر او يتكرر . واما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه ويفسده ويسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي وهو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته والسم قاتل بصورته النوعية ولذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الافعى والعقرب وغير ذلك . اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول والمقصود به المعتدل في نوعه والمأخوذ بمقدار مخصص وهو المقدار المستعمل منه عادة وذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية . ولذا اشكل المسمى ان الحار في اشائية مثلا لا يخلو اما ان يكون قد عين له مقدار مخصوص او لا يكون . فان كان الاول لم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى التي فوقها ومن نقصانه خروجه الى التي تحتها ويلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره ونقصانه وكذلك البارد وهو مخالف مذهب الاطباء . وان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ارطال من الفافل كتسخين اقل قليل منه وهو ظاهر البطلان . والجواب عنه ان نقول قد عين له مقدار مخصوص وهو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخينه غير مضر بالفعل وهذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لو زال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار وفي الثانية عن الاولى بجزء واحد وكذلك الثالثة عن الثانية والرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة وواحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس وفي الثالثة الربع وفي الثانية الثلث وفي الاولى النصف فدامت هذه النسبة محفوظة بين البارد والحار كان الدواء في تلك الدرجة ولا يخرج بالتكرار وزيادة المقدار وقوة التأثير عندهما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه . والحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحقيقة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل وكونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنى حقيق لها وتعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي اتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة والتعريف باللائم شائع كثير لا محذور فيه وعلى هذا ففس معاني سائر الدرجات . قال في بحر الجواهر مقصود الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن وفي الثانية انه يتجاوز عنه ويؤثر في الرطوبة وفي الثالثة انه يتجاوز عنها ويؤثر في الشحم وفي الرابعة انه يتجاوز عنها ويؤثر في اللحم والاعضاء الاصلية ويستولى على الطبيعة انتهى . قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء وهي الروح والعضو والخلط والفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى وما

الذى لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل [١] وعند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج . والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرقهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوى الين واعظم كذا في بحر الجواهر . وقال الاقسرائى هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج .

( الدواء ) بالحركات الثلاث والفتح اشهر وبالمدة في اللغة درمان . والجمع الادوية . وعرفه الاطباء بما يؤثر في البدن اثر ما بكيفية اى بسبب كيفية وهى احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويدخل فيه الدواء المطلق والدواء المسحى وكذا الدواء الغذائى والغذاء الدوائى لان كلا منهما دواء من وجه وغذاء من وجه وكذا الدواء الذى له خاصية ونحوها على ما يحى في لفظ الغذاء في فصل الياء من باب الغين المعجمة . ويخرج منه الدواء المعتدل اذ لا اثر له اصلا ولا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل وهذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا . واذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستفرغ هكذا يستفاد من شرح القانونچه وبحر الجواهر . وفي كليات ابى البقاء . الداء هو ما يكون في الجوف والكبد والرئة والقلب والامعاء والكلية . والمرض هو ما يكون في سائر الابدان . والدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن وابقائه ليتحصل بدل ما يتحال بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض الاعراض ( التقسيم ) الدواء اما مفرد وهو الدواء الواحد واما مركب وهو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر . ومن الادوية ما هو مركب القوى وهو الذى له المزاج الثانى لتركبه من ذوات الامزجة . وتركيب ما له مزاج ثان قسما طبيعى كاللبن وصناعى كالترياق ويحى في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم ( فائدة ) قالوا للادوية اربع درجات . اما الدرجة الاولى فهى ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات والدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلاحاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقواننا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا وان تكثر مقداره وتعدد استعماله بخلاف الدواء الذى هو في الدرجة الاولى فانه يستخن ويبرد مثلا تسخينا وتبريدا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا . واما الدرجة الثانية فهى ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال

[١] في المختار دوى الرغ حفيفها وكذا دوى النحل والطنائر ( لمصححه )



انقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه \* والقاصد والمتصدى لذلك اى لاثبات الحكم او لاطهاره يسمى مدعى \* فبقيد المنقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالى والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعين فى عرفهم لانهما لم يتصد بالاثبات الحكم او لاطهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعى ومن حيث انه معارضة لدليله \* وانما لم يقل انقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعى من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات \* ثم المدعى ان شرع فى الدليل اللمى يسمى معالا بالكسر وان شرع فى الدليل الانى يسمى مستدلا \* وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا \* اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره \*

( الدنيا ) بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفى فتح المبين شرح الاربعين للنووى \* اعلم ان العلماء فسرُوا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار واطلته السماء واقلته الارض [١] واختلفوا فى المزهود فيه منها ف قيل الدينار والدرهم \* وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن \* وقيل غير ذلك ايضا وستعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة \* وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له \* وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهر چه نفس تو متلذذ كردد آن دنياى تو باشد وهر چه بعد از مرگ است آخرت \* كويند كل مالك فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا مابقى معك بعد الموت \*

( العلم الادنى ) هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة \*

( الدوى ) بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت

[١] وفى الكليات الدنيا اسم لما تحت فلك القمر وهى مؤنث افعل لتضليل فكان حقها ان تستعمل باللام كالحسنى والكبرى وقد تستعمل منكورة بان خلعت عنها الوصفية رأسا واجريت مجرى ما لم يكن وصفا \* وانما كان القياس فيها قلب الواو ياء لانها وان كانت صفة الا انها الحقت لسبب الاستقلال بالاسماء والا فقد تقرر فى موضعه ان هذا القياس انما هو فى الاسماء دون الصفات والنسبة الى الدنيا دنياوى وقيل دنوى ودنى ( لمصححه )

على الكلام ايضا كما ستعرف في محله وعلى هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى .

( الدعوة ) هى بالفتح لغة فى الطعام وبالكسر فى النسب وقيل على العكس . وهى عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة . فالدعوة العامة هى ما لا يتخذ لاجل شخص . وقيل انها كالعروس والحان . وقيل ما زاد على عشرة . والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا فى جامع الرموز والبرجندى فى كتاب القضاء . وقيل الخاصة ما لو علم المضيف او لا ان المدعو الفلانى لا يجبى لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا فى الهداية .

( الدعوى ) فى اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره . والاقرار عكسه يعنى اخبار حق الغير على نفسه . والشهادة اخبار حق الغير على الغير . وعند الفقهاء هى اخبار عند القاضى او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضى او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى . والوصى والولى والوكيل ناثبون عن الاصيل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء . والمخبر بالكسر يسمى مدعيا وذلك الغير يسمى مدعى عليه . وبعضهم عرفهما بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على الخصامة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والجواب عنها فلا يشكل بوصى اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضى على الخصومة لليتم . وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك والمدعى عليه من يجبر اذا ترك . وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفى والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفى فاذا قال الخارج لذى اليد هذا الشئ ليس لك لا يكون خصما ما لم يقل هو لى واذا قال ذو اليد ليس هذا لك كان خصما . وقيل المدعى من لا يستحق الا بحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لى كان مستحقا له ما لم يثبت الغير استحقاقه . وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى دينا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته . وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندى وغيرهما . وهذا يوافق الحديث المشهور اعنى . اليانة على المدعى واليمين على من انكر . والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعيا فى الظاهر ومنكرا فى الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وان كان فى الظاهر مدعيا للرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها . وعند اهل المناظرة [١] قضية تشتمل على الحكم

[١] يعنى ان الدعوى عند اهل المناظرة عبارة عن قضية الخ ( لمصححه )



والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والرأى ودان عصي واطاع وذل وعز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي . وفي الشرع يطلق على الشرع . ويقال الدين هو وضع آئى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال والفلاح في المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال . ويطلق على كل ملة كل نبى . وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوى وحواشيه ويجئ في فصل العين من باب الشين المعجمة . ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبى صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجئ ما يتعلق بذلك فى لفظ الملة فى فصل اللام من باب الميم وفى لفظ الشرع .

( الديانة ) بالكسر فى اللغة راستى ودين دارى كما فى الصراح وعند الفقهاء هى والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع . فى جامع الرموز فى كتاب الطلاق فى فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلبة واحدة بولادة ذكر وطاقتين بولادة اثنى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثنتين تنزها اى ديانة يعنى فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره . وفيه اشارة . الى ان التثنية عندهم بمعنى كالتقضاء والحكم والشرع . والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اى فى قضاء ونظر القاضى وتصديقه وفى التنزه ونظر المفتى وتصديقه كما فى علاقة المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه . اعلم ان القاضى يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما ثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا لواقع يؤاخذ المحكوم بتركه فى الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤاخذ فى الدنيا اجماعا وفى الآخرة ايضا عند الامام الاعظم واهذا يسمى حكم القاضى قضاء بخلاف المفتى فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط فى حقه تنزها وتورعا ويفوض امره الى الله تعالى فان كان صادقا فى اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتى ولهذا يسمى حكم المفتى ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا فى التلويح وحاشيته .

### فصل الواو

( الدعاء ) بالضم وقبح العين وبالمدة فى عرف العلماء كلام انشائى دال على الطلب مع خضوع ويسمى سؤالا ايضا صرح بذلك فى شرح المطالع فما فى العضدى من انه طلب الفعل مع التسفل والخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب

لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب وهو الامكان العام الموجب كذا فى شرح المطالع فى بحث الموجهات .

(الدائمة المطلقة) عند المنطقيين هى قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومى ابيض دائما ولا شئ منه باسود دائما . سميت دائمة لاشتغالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره .

### فصل النون

(الدخان) بالضم وفتح الحاء المعجمة فى عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار . وفى اصطلاح الحكماء اعم من هذا وهو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية والمارية سواء كان اسود او غير اسود . وجمعه الادخنة والدواخن وقد سبق فى لفظ البخار ايضا فى فصل الرائ من باب الباء الموحدة .

(الدهنى) عند الاطباء دواء فى جوهره دهن كالابوب كذا فى الموجز فى فن الادوية .  
(الدهان) بالكسر پوست سرخ ودر اصطلاح سائكان عبارتست از سرخى كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا فى كشف اللغات .

(الدين) بالفتح وسكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب فى الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض ويحى فى لفظ القرض فى فصل الضاد المعجمة من باب القاف . ويطلق ايضا على المثلى ويقابله العين . وبهذا المعنى وقع فى تعريف الاجارة كما مر . والدين حقيقة وصف فى الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب . ويطلق على المال الواجب فى الذمة مجازا لانه يؤل الى المال فى المال . ثم الدين باعتبار السقوط وعدمه على قسمين . الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيث لا يسقط بالاداء او البراء كدين القرض ودين المهر ودين الاستهلاك وامثالها . والثانى الغير الصحيح وهو ما يسقط بغير الاداء والبراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط بتعجيز العبد المكاتب نفسه . ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين . الاول الحال وهو ما يجب اداؤه عند طالب الدائن ويقال له الدين المعجل ايضا . والثانى المؤجل وهو ما لا يجب اداؤه قبل حلول الاجل لكن لو ادى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا فى كتب الفقه . وعند المحاسين هو العدد المنفى وقد مر فى لفظ المثبت فى فصل التاء من باب التاء المثانة .

(الدين) بالكسر والسكون فى اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء



ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وبتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح الباب في بحث العلم . وفي اصطلاح الصرفين والقراء وهو الباث الحرف في مخرجه مقدار الباث الحرفين في مخرجهما كذا نقل عن جابر الله . ونقض بمد مد بها مقدار الحرفين كالسواء وايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباث المذكور لعاد الى موضوعه بالنقض ولذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني والحرف الاول يسمى مدغما والثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراحل الارواح . وضد الادغام الاظهار ( التقسيم ) الادغام ينقسم الى كبير وصغير . فالكبير هو ما كان فيه المدغم والمدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا . وقيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون . وقيل لما فيه من الصعوبة . والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد ولذا سمي به كذا في الاتقان وشرح الشاطبي \*

( الدوام ) بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شئ عن شئ . والضرورة امتناع انفكاك شئ عن شئ . فالدوام اعم من الضرورة . وهو ثلثة اقسام . الاول الدوام الازلي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدا كقولنا كل فلك متحرك بالدوام الازلي . والثاني الدوام الذاتي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي . والثالث الدوام الوصفي وهو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع موصوفا بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتب مادام اميا واما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي . ونسبة بعضها الى بعض والى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سذكروه في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى . والادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودي اللدائم كقولنا كل انسان متفلس بالفعل لا دائما ولا شئ منه بمتفلس بالفعل لا دائما ومعناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف اى الايجاب والسلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل والسلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل . واما لادوام الضرورة وهو الوجودي اللازم كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شئ منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة ومفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب وهو الامكان العام السالب والسلب اذا

ذلك . واختلف في وزنه على عهده صلى الله عليه وسلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الاصح ثم انقل على عهد عمر رضى الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال وخمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة عشر قيراطا هي سبعون شعيرة وعلى هذا فالمثقال مائة شعيرة وهذا الوزن هو المعتبر في الزكاة كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة وفيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المقصود منه ههنا مثقال في النجس الكفيف اى ماله جرم وقدر عرض مقعر الكف . وقيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لا جرم له . وفسر محمد رح قدر الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف وفي كتاب الصلوة بالمثقال فوفق الفقيه ابو جعفر بان المقصود بالعرض تقدير ما لا جرم له وبالمثقال ماله جرم واختاره عامة المشائخ وهو الصحيح لكن في البيع الفاسد من النهاية لو صلى ومعه شعر الخنزير وهو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم وبسطا عند آخرين لم يحجز عند ابى يوسف خلافا لمحمد . وفي فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده الحمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا . وفي الكرماني الدرهم المقدر به اكبر من النقد الموجود في ايدي الناس في كل زمان لان هذا اوسع وايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز وبالحملة الدرهم في اللغة اسم المضروب مدور من الفضة . وفي الشرع يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة وعلى وزن او سطح في باب النجاسة على قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب وشرعا على وزن ذلك المضروب وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المئقال والاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسه وقيل ست دوانق انتهى والاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المئقال . وفي المنتخب درهم شرعى را درهم بغلي نيز كوينسد زيرا كه رأس البغل نام ضرابى از عجم است كه آنرا سكه زد و قدر آن درم در پهنه بقدر ميان كف دست مى باشد .

(الدرخمي) عند الاطباء هو مثقال واحد وعند البعض درهم . قال ابن هبل هو درهم ونصف . وقد اورد الاستاذ ابو الفرح بن هندی في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان وان ما يحمله الكف فهو ست درخميان كذا في بحر الجواهر .

(الادغام) بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشئ في الشئ وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون . واما مصدر من باب الاقتعال على انه بتشديد الدال كما



انتهى \* ثم اعلم انه قد عرف الاستدلال فى شرح العقائد بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول او من المعلول على العلة \* وقد يخص الاول باسم التعليل والثانى باسم الاستدلال \* وقال المولوى عصام الدين فى حاشية شرح العقائد والاولى ان يفسر باقامة الدليل ايشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فانه ليس الاستدلال به النظر فى الدليل انتهى \* وبالجملة فتعريفه بالنظر فى الدليل يختص بمذهب الاصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين ايضا \* وفى كشف البردوى الاستدلال هو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل بالعكس \* وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص واشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى اذ ان نص علة ومؤثر واثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر الى المعنى الاول وقع فى الرشيدية ان المدعى ان شرع فى الدليل الانى يسمى مستدلا انتهى اذ الدليل الانى هو الذى يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت والتعليل الانتقال من المؤثر الى الاثر ويسمى ذلك الدليل دليلا لما وقد يطلق المستدل على المعلل وهو الشارع فى الدليل الاممى وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف فى لفظ الدعوى \*

(الدلال) بالفتح والتخفيف ناز وكرشمه وحسن ودر اصطلاح سالكان اضطراب وقلق را كويند كه در جلوة محبوب از غایت عشق وذوق باطن بسالك ميرسد كذا فى كشف اللغات \*

(الدمل) بالضم وفتح الميم المشددة وهو بثر كبير دموى صنوبرى الشكل احمر اللون \* ولم فى الابتداء الدمامل والدمايل الجمع كذا فى بحر الجواهر وفى الموجز هو من اجناس الخراج \*

(الدوالى) بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الساق والقدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداءى او الدم الغليظ او البلغم اللزج \* وقد يكون فى الصفن ويقال له دوالى الصفن وهى عروق خضر تمنع الحركة كذا فى بحر الجواهر والفرق بينه وبين داء الفيل قد مر فى فصل الالف \*

### ❦ فصل الميم ❦

(الدرهم) بالكسر وسكون الراء المهملة وفتح الهاء وجاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا درهام وهو افة اسم لمضروب مدور من الفضة والمشهور ان تدويره فى خلافة الفاروق رضى الله عنه وكان قبله على شبه النواة بلا نقش فى زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله وعلى آخر بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص \* وقيل باسمه \* وقيل غير

اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوى في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه . وقيل . مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علته فيدخل في الحد اقياس بنفي الفارق المسمى بتقييد المناط وبالقياس في معنى الاصل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدى وحاشيته للمحقق انتقازانى . وبالجمله فالاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقا وعلى اقامة دليل خاص فليل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وهو المأخوذ به . وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علته . ثم في العضدى وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيرا ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم . فليل هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص او وجود المانع او عدم الشرط الخصوص . وقيل هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول وقولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما في الباب ان احدى مقدمتيه وهو انه وجد السبب يقتقر الى بيان . والقائلون بانه دليل اختلفوا فليل هو استدلال مطلقا لانه غير النص والاجماع والقياس . وقيل هو استدلال ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير هذه الثثة والا فهو من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص ان ثبت به واجماع ان ثبت به وقياس ان ثبت به وهذا هو المختار لان حقيقة هذا الدليل هو ان هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بينة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فان كان غير النص والاجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وان كان احدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا . اعلم انه اختلف في انواع الاستدلال والمختار انه ثثة . الاول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا وحاصله الاقيسة الاستثنائية . والثاني استصحاب الحال . والثالث شرع من قبلنا . وقالت الحنفية والاستحسان ايضا . وقالت المالكية والمصالح والمرسلة ايضا . وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ونفى قوم شرع من قبلنا . وقوم الاستصحاب . وقال الآمدى منها قولهم وجد السبب او المانع او فقد الشرط . ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه . ومنها الدليل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخره . ثم قسمه الى الاقرانى والاستثنائى وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها والاستثنائى بقسميه والمنفصل باقسامه الثلثة . ثم قال ومنها استصحاب الحال



بصحيح النظر فيه الى المطلوب خبرى وقد عرفت انه لافرق في الاصطلاح بينهم وبين المتكلمين لافي هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذى نسبه ذلك الشارح الى المتكلمين فالتعويل على ما ذكرناه سابقا (التقسيم) قال المتكلمون الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة او بعيدة او ثقلى بجميعها او مركب منهما \* والاول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا \* والثانى الثقلى المحض وهذا لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا بالعقل \* والثالث اى المركب منهما هو الذى يسميه معاصر المتكلمين بالثقلى لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى قسمين العقلى المحض والمركب من العقلى والثقلى هذا هو التحقيق \* ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع وكأكتساب السنة والاجماع للاحكام فلا معنى له \* فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلى والا فتقلى كذا فى شرح المقاصد \* ووقع فى عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح فقول مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى اف عصيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذا من النقل وبعضها مأخوذا من العقل لامن النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب \* ثم المطالب التى تطلب بالدليل ثلاثة اقسام \* احدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المنارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا الثقيل تفاصيل احوال المعاد \* وثانيها ما يتوقف عليه العقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر \* وثالثها ما عداها كالحادث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل \* ثم اعلم انهم اختلفوا فى افادة الثقيلة اليقين \* فقيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجهور الاشاعرة \* وقيل قد تفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله فى شرح المواقف \*

(الاستدلال) فى اللغة طلب الدليل وفى عرف الاصوليين يطلق على اقامة الدليل مطلقا من نص او اجماع او غيرها وعلى نوع خاص منه ايضا فقيل هو ما ليس بنص ولا

العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث  
 فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع هذا خلاصه ما في الخيالي وحاشيته للمولوى  
 عبد الحكيم . تنبيه . قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين وانتكلمين سواء اخذ بحيث  
 القطعى والظنى او بحيث يخص بالقطعى او بحيث يخص بالبرهان الا انى ينقسم الى قسمين المقدمات  
 متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات . وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحيث  
 يعم القياس وغيره او بحيث يخص بالقياس البرهانى هو القضيتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما  
 لا غير فالمتين المصطلحان متباثنان صدقا . ومن زعم تساويهما فى الوجود بشرط النظر  
 فى المعنى الاصولى لزمه القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولى فى الكواذب . والحاصل  
 ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل  
 حادث فله صانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع هكذا ذكر  
 السيد السند فى حاشية امضى . اعلم انه ذكر فى بعض شروح هداية النحو فى الخطبة الدليل  
 فى اللغة الهادى والمرشد وفى الاصطلاح هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وعند الفلاسفة  
 عبارة عن مجموع الاقوال التى يؤدى تصديقها الى تصديق قول وراء تلك المجموع وعند  
 الاصوليين عبارة مما يستدل بوقوعه وبشئ آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شئ  
 من اوصافه على ما صرحوا فى موضعه وعند المتكلمين هو الذى يمكن النوصل بصحيح  
 النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته  
 قولاً آخر [١] وهو قياس واستقراء وتمثيل ويرادفه الحجة انتهى . اقول وفيما ذكره نظر  
 فان قوله وفى الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النحاة بقريته ان الكتاب فى علم النحو  
 فلانسلم ان للنحاة اصطلاحاً منفرداً فى هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع ذلك التعريف  
 اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به  
 اصطلاح العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير  
 فائدة وايضا لا خفاء فى ان محصل التعريف المقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى  
 الموصل الى التصديق قياسا كان او غيره وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل  
 الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحاً منفرداً بل الظاهر انهم يوافقون فى هذا لاهل  
 الميزان . وايضا محصل التعريف المقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما يمكن التوصل

[١] قوله قول اى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس  
 للقياس المعقول . وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا تبادر منه انه بعض منها  
 فصرح بانه مؤلف من قضايا . واراد بالقضايا ما فوق الواحدة . قوله لذاته اى لا مقدمة اجنبية غير  
 لازمة لشيء من المقدمتين كما فى قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مقابلة لها فى طرفيها  
 كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض . قوله قولاً آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا  
 (لصححه)



في حاشية الحاشي الى ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح التعريف  
 الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا  
 يصح على رأى الاشاعرة ايضا انتهى \* لكن بقى ههنا شئ وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين  
 والحكماء يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرفه به احد الفريقين كيف  
 ينطبق على مذهب الفريق الآخر \* اقول \* اما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين  
 للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد  
 بالتكلمين والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين  
 لاحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب \* واما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن  
 التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كأنه  
 قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اى بسبب ترتيبها الى  
 المطلوب الحبرى هذا ما عندي \* وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر  
 والمقصود بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل  
 الى التصديق المقابل للمعرف فخرج المرف بالنسبة الى المرف والمزوم بالنسبة الى اللازم  
 فان تصور المزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به، والمطلوب بلزومه من آخر كونه حاصل  
 منه بان يكون علة له بطريق جرى العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق  
 بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فخرج القضية المستلزمة لقضية اخرى كالعلم بالدرجة  
 فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية \* لكن يرد عليه ما عدا  
 الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لاينا  
 وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لا خفاء اذ الخفاء انما يتصور بعد  
 وجود اللزوم \* واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمقصود ما يلزم  
 من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال \* ويمكن  
 ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ماهو دليل حقيقة وهو  
 الشكل الاول \* وايضا يرد عليه المقدمات التى تحدث منها النتيجة وهى بعينها واردة على  
 تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر \* اللهم الا ان يراد بالاستلزام  
 واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل خيئذ لا انتقاض لفقدان النظر  
 لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة فى الحدس \* ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح  
 المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان  
 يتوقف على امر انما هو فى المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة  
 مع الترتيب \* ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المطلوب باللزوم  
 اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر فى احواله يستلزم المطلوب الحبرى فان

كالقول والقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا اوحقيقة ومجازا . وقيل اى  
 مركبان . ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات اتقييدية او منها  
 ومن التامة كما يخرج قولان من التامة اذ لم يشتركا فى حد اوسط . وانما قال فصاعدا  
 ليشتمل القياس المركب . وفى توحيد الضمير وتذكيره فى عنه تنبيه على ان الهيئة لها  
 مدخل فى ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر ليخرج عنه مجموع اية قضيتين اتفقتا فانه  
 يستلزم احديهما . وهذا لا يصح ههنا اذ لا تكون عنه احديهما . ولما اعتبر حصول القول  
 الآخر سواء كان لازما بينا او غير بين او لا يكون لازما يتناول الحد الامارة وغيرها لانه  
 يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلى والخطابى والشعرى والمغالطى . وعلى  
 الثانى عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولاً آخر اذ هذا يختص بالقياس البرهاني  
 اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لاعلاقة بين الظن وبين شئ يستفاد هو  
 منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم يزول  
 ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله . فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على  
 اعتبار قيد الاستلزام فى تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس . اجيب  
 بانهم زادوا قيدا آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام فى الكل انما هو على ذلك التقدير  
 واما بذونه فلا استلزام الا فى البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لامدخل له فى الاستلزام  
 فان تحقق الزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم ويحجى ايضا فى لفظ القياس مع  
 بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر السيد السند فى حاشية العضدى . والظاهر ان هذا  
 التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف للقياس ويؤيده ما ذكر الهداد فى حاشية الكافية  
 فى تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل والقياس فى اصطلاح المنطقيين بمعنى  
 واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر انتهى نعم قد يطلق  
 الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن هذا التعريف ليس  
 تعريفا له وان ذكره فى تعريفه . قيل وفى هذا التعريف الثانى بحث وهو ان فيضان  
 النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه  
 فان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صح التعريف  
 الثانى على رأى اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه  
 الاستلزام الذاتى وان حمل على الدوام والامتناع العادى فقد عدل به عن ظاهره انتهى  
 يعنى ان هذا التعريف صحيح عند من عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان  
 اريد بالاستلزام الذاتى ماهو المتبادر منه او معدول به عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتى  
 على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب . اقول صحت التعريف يكفى فيها انطباقه على مذهب  
 من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضر فى صحة كما لا يخفى ولذا قال المولوى عبد الحكيم



علم اوطن يتناول التعريف القطعى والظنى . والمطلوب بالنظر فيه مايتناول النظر فى نفسه والنظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ماهو وسط مستلزم للحال المطلوب اثبانه للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه واثباتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر فى احواله كالحديث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة والمترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر فى افسسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبرى . وبالجمله . فقوله النظر فى نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمقدمات متفرقة او مترتبة كذلك . وقوله والنظر فى احواله يتناول المفرد فقط . فلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد ومركب وهو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهى خارجة عن تعريف الدليل عندهم واما عند المنطقيين فهى الدليل لاغير . فاقول اذا تناول النظر ما يكون النظر فى نفسه والنظر فى احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب . والمقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهى خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذ النظر هو الترتيب . وكذا يتناول المفرد الذى من شأنه اذا نظر فى احواله يوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة . وبالجمله لو لم يرد العموم فان خص بالنظر فى نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر فى احواله خرج المعرف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب فى احواله فيلزم استدراك قيد الخبرى فلا بد من التعميم فاذا عمم النظر ظهر تناوله للجميع . وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذ الفاسد ليس فى نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاق فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد فى ذلك والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه . وتقييد المطلوب بالخبرى لاخراج المعرف ولو قيد المطلوب بالتصور يصير تعريفا للمعرف وان جرد عن القيد ينصير حدا للمشارك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم . وعند المنطقيين له معنيان ايضا احدهما اعم من الثانى كما ذكر السيد الشريف فى حاشية العضدى الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء والثانى القياس البرهانى . وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر . والمقصود بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل

والظنى وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر . والثانى الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى . وهذا يخص بالقطعى وهو القطعى المسمى بالبرهان . والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظنى يسمى اماره هكذا ذكر السيد الشريف فى الحاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما فى المواقف وشرحه . الا انه ذكر له معان ثلثة حيث قال . الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه [١] معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا . وهو اى الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظنى الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر . واقطعى الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع . وقد يخص الدليل بالقطعى ويسمى الظنى اماره . وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة [٢] ويسمى برهانا انما ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا . والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلى الى الكلى او الى الجزئى فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئى الى الكلى فيسمى استقراء او من الجزئى الى الجزئى فيسمى تمثيلا هكذا فى حواشى السلم . وذكر المحقق التفتازانى فى حاشية العضدى انه قال الآمدى اما الدليل فقد يطلق فى اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل . وقيل الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا فى عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم . والا مارة بما يوصل الى ظن . فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى . وعند الاصوليين ما يمكن اتوصل به الى العلم بمطلوب خبرى ثم قال المحقق التفتازانى والاقرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اى شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين . وبعد هذا فنشرع فى شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفىك فنقول اعتبر امكان اتوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يمتد فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابداء والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعرى وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة . والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة . والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء . والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازى يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى

[١] الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه ( لمصححه )

[٢] كما يستدل من الحمى على تعفن الاخلاط ( لمصححه )



قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقاً بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقاً سواء اراده المتكلم اولاً • وقيل ليس المطلوب ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليست الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكأنه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظياً في اعتبار الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

(دلالة النص) عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح وتسمى بفحوى الخطاب وبحسن الخطاب ايضاً ويجيء في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •

(الدال) بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضاً كما يستفاد من الطيبي وقال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال وايضاً استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال • وكأنه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح • والدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر •

(المدلول) هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به •

(الدليل) لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلاً على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلاً على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي • وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفته النارية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدى بها الطبيب الى المرض • وقد يطلق على القارورة لانه يهتدى بها اليه وانما خص الاطباء البول بالدليل تنبيهاً على ان له مدخلاً عظيماً في الاستدلال على احوال البدن انتهى • وعند المتجيمين هو المزاعم كما يجيء في ميم من باب الزاء المعجمة • وعند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقاً فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري • وهو يشتمل القطعي

فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل عن الصحة لانتفاء الحصر والضبط بوجه ما ويختل ايضا بيان اشتراط الزوم الذهني لان اعتبار الزوم في مفهومه يجعل هذا الاشتراط لغوا محضا . فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق الزوم والبيان لاشتراط الزوم الذهني . قلت يجب ان يعتبر في المفهوم الزوم الذهني لان مطلق الزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على الخارج والا لكان اللازم الخارجي مدلولاً . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على افرادة اما على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن ان يكون الا احدها فالحصر عقلي والتعريفات تامة والاشتراط مفيد فهذا مطلوب القوم في مقام التقسيم ولم يتنبه المتأخرون فظنوا ان التعريفات محتلة فاصلحوها بزيادة قيود واخلوها اخلا لا كثيرا ( فائدة ) المنطقيون اشتراطوا في دلالة الالتزام الزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى جميع الازهان وبالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم الزوم الكلّي في الدلالة كما سبق واهل العربية والاصول وكثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق الزوم ذهنيًا كان او خارجيا لاكتفائهم بالزوم في الجملة في الدلالة ( فائدة ) دلالة الالتزام مہجورة في العلوم والتحقيق ان اللفظ اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن ارادة المدلول المطابقي دالة على المقصود لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطابقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلا خفاء في جوازه غايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجوزيه في التعريفات نعم انها مہجورة في جواب ما هو اصطلاحاً بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال ذهن الى غيره او غير اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة واجزاؤها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزائه اما بالمطابقة او بالتضمن فالالتزام مہجور كلا وبعضا والمطابقة معتبرة كلا وبعضا والتضمن مہجور كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع ( فائدة ) قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ وكنا عاقلين بالوضع نتعلل معناه سواء اراده الالفاظ اولا ولا نغني بالدلالة سوى هذا . والحق التوقف لان دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع وبعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهوماً لتوقف التذكر عليه فلا معنى لفهمه الا فهمه من حيث انه مطلوب المتكلم والتفات النفس اليه بهذا الوجه نعم الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر فظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقاً مطابقة كانت او تضمناً او التزاماً وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بسوء فهمه كذا في الاطول . وباجللة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير



الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الاشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بازاء جزء ما وضع له الكل لا محالة . ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كأنه لا تحسن المقابلة بدونه . وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان . واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان منشأ الوضع فقط ويسمون الاخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هى الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا بها لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع افكالك فهم الملزوم عن اللازم . فالدلالة الوضعية لهما معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر . والدلالة العقلية لهما معنيان متباينان . وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين . لفظية وهى ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهى دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهى بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة والى جزئه تسمى دلالة تضمنية . وغير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدى وحواشيه . ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم وحينئذ يصدق على دلالاته على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالاته على جزئه دلالاته على جزء ما وضع له وعلى دلالاته على لازمه دلالاته على الخارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمننا ولا التزاما [١] . والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضمنيا والمتبادر من اطلاق الوضع القصدى ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعماله فيه ووضعه له وهو التحقيق وان كان الاكثر على خلافه فلا اشكال على قوله . وههنا سؤال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات اثلاث ينتقض بالاخرين اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم . واجيب ان قيد الحيثية معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه او لازمه . وهذا وان يدفع الحلل فى الحدد لكنه يحتل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الدلالات الثلاث تقسيم عقلى يحزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قسما آخر كيف ودلالة اللفظ الموضوع لمجموع المتضايفين على احدها بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمننا ولا التزاما لانه ليس بخارج

[١] فلا يكون شئ من التعريفات الحاصلة من التقسيم مانعا (المصححة)

المركب ضرورة ان لاوضاع مفرداته دخلا في دلالاته . ودلالة اللفظ على المعنى المجازى داخلية في الوضعية لانها مطابقة [١] عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازى بالوضع النوعى كما صرحوا به واما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث يتمتع الانفكاك فهي مطابقة والا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع . والمنحوت عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية . وهي عند اهل العربية والاصول كون اللفظ بحيث اذا طلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع . وعند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع . وتعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما . واجيب بان لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهامه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في السبب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى الا ترى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاخياره احسن واولى . واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة . الاول اللفظ . والثاني المعنى . والثالث الوضع وهو اضافة بينهما الى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى . والرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى وهي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه واذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى مفهما عند اطلاقه وكلا المعنيين لازمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بايهما كان . بقي ان الدلالة ليست كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بل كونه بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه او بتذكره فالصحيح الاخير ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ (تقسيم الدلالة الوضعية) في الاطول مطلق الدلالة الوضعية . اما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة والدلالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق . واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة والدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق . واما على خارج عنه اى عما وضع له وتسمى دلالة التزام والدلالة الالتزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان

[١] اعلم ان الوضع مشترك بين المعنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع وثانيهما تعيين اللفظ بنفسه بمعنى وعلى هذا لا وضع في المجاز شخصا ولا نوعيا اذ لا بد فيه من اعتبار القرينة الشخصية او النوعية والمعتبر عند الجمهور هو هذا المعنى الثاني (لمصححه)



التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ آثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اولاء وعلى الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمقصود به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى النلفظ به عند عروض المعنى وان اريد طبع معنى اللفظ اى مدلوله فالمطلوب به المعنى الثانى وان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اى النفس الناطقة او العقل انتهى \* ثم اعلم انه لا يقدر في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الداليتين باعتبار العلاقتين بل ربما تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ \* اح \* للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال بتحقيق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الى استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام الخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلاشكال \* نعم تجب على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال وهو غير كاف في الدلالة عندهم لجواز ان يكون اللازم اعم بل لا بد من استلزام الدال للمدلول والا لكان مطلق لفظ \* اح \* اح \* مثالا دالا على السعال انما وقع وكيف وقع وهو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال \* اللهم الا ان يقال المطلوب عند عروض المدلول فقط اى حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص وفيه بعد لا يخفى \* قيل حصر الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وحركة النبض على المزاج الخصوص منها \* قال المولى عبد الحكيم ولعل السيد الشريف اراد ان تحققها لللفظ قطعى فان لفظه \* اح \* لا تصدر عن الوجد وكذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضها لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبئة عن الطبيعة بواسطة الكيفات النفسانية والمزاج الخصوص فتكون الدلالة طبيعية ويجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات والمزاج الخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية \* قال الصادق الحلوائى في حاشية الطبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدلالة بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخوها لاطبيعية ويحاج بان الطبع مخفف الطبيعة فروعى في النسبة حال الاصل \* والدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه \* والحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكره فتكون دلالة التضمن والالتزام وضعية \* وكذا دلالة

آخر عند العلم بالعلاقة وحينئذ لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصدا حتى لا يلزم  
تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال . [١] ولا يرد  
ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق لزوم الكلى  
في الالتفات ايضا والا لزم التفات الملتفت . لاما لا نسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين  
في زمان واحد . وههنا ابجاث تركناها مخافة الاطناب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى  
كتب المنطق (التقسيم) الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان  
لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية . وكل واحدة من اللفظية وغير  
اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية . وحصر غير اللفظية في الوضعية والعقلية على  
ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة  
حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كزار على علم هذا هو المشهور .  
ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية  
وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . فالدلالة العقلية هي دلالة يجد  
العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه . والمطلوب بالعلاقة الذاتية  
استلزام تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المدلول  
للعلة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين  
للاخر كاستلزام الدخان الحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة  
الالتزامية وعلى التضمنية ايضا كما سيجي . والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال  
والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه . والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعة  
من الطبايع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند  
عروض المدلول كدلالة « اح اح » على السعال واصوات الهائم عند دعاء بعضها  
بعضا وصوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبث باحداث تلك الدوال  
عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال والمدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية  
الجلالية وحاشيتها لابي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب  
مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضى تلفظه بذلك  
اللفظ عند عروض المعنى له . ويحتمل ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضى التلفظ به .  
وان يراد به طبع السامع فان طبعه يتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لا لاجل  
العلم بالوضع . قال المولوى عبد الحكيم الطبع والطبيعة والطباع بالكسر في اللغة السجعية

[١] ولذا قال السيد في حواشى شرح المطالع فالصواب ان يقال على محاذاة ما في الشفاء الدلالة  
هي كون الالفاظ بحيث متى اطلق التفت النفس الى معناه للعلم بالوضع فانه شامل للكل الا يرى انه اذا  
اطلق اللفظ مرارا متعاقبة فان النفس في كل مرة تنتقل من اللفظ الى التفات المعنى (المصحح)



(الدلالة) بالفتح هي على ما اصطلاح عليه اهل الميزان والاصول والعربية والمناظرة ان يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجلي في حاشية الحيايى في بحث خبر الرسول والشيء الاول يسمى دالا والشيء الآخر يسمى مدلولاً والمطلوب بالشيئين ما يعم اللفظ وغيره \* فتصور اربع صور \* الاولى كون كل من الدال والمدلول لفظاً كاسماء الافعال الموضوعة لالفاظ الافعال على رأى \* والثانية كون الدال لفظاً والمدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانسانى \* والثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ \* والرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد \* والمقصود بالعلمين الادراك المطلق الشامل لتصور والتصديق اليقيني وغيره فتصور اربع صور اخرى \* الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول \* الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول \* الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول \* الرابعة عكس الثالثة \* والمطلوب بالشيء الآخر ما يغير الشيء الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار والدخان فان كلا منهما دال على الآخر ومدلول له \* والازوم ان اريد به الزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفاً على مذهب اهل العربية والاصول فانهم يكتفون بالزوم في الجملة ولا يعتبرون الزوم الكلى فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم اى يحصل من العلم به العلم بشئ آخر ولو في وقت \* وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شئ آخر فالمقصود منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشئ آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شئ من شئ عرفاً \* فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلاً اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به \* وان اريد به الزوم الكلى بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيء الثانى من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفاً على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه الزوم بالمعنى المذكور \* وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مقصود الفاضل الجلي \* فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف \* قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميراً بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائداً اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك \* واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشئ آخر بل هو محتل في نفسه \* واجيب بان المطلوب الزوم بعد العلم بالعلاقة اى بوجه الدلالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازى الا انه ترك ذكر هذا القيد لشهرة الامر فيما بينهم \* ولكون هذا القيد معتبراً عندهم قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ

كنم این حروف آید . ح . ی . ق و مخرج مدخل و سبب این حروف . ا . ی . و مخرج مدخل  
صغیر حرف . ا . باشد این دو انواع البسیط گفته . و از بعض رسائل چنان مفهوم  
می شود که چون مدخل و سبب را یکمرتبه منحط گیرند بطور مذکور مدخل صغیر  
حاصل آید پس مدخل صغیر در مثال مذکور . ده . باشد .

( التداخل ) یطاق علی معان . الاول کون الشیئین بحیث یصدق احدهما علی بعض  
ما یدقق علیه الآخر سواء کان بینهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق فی  
لفظ التخالّف فی فصل الفاء من باب الحاء المعجمة و یجئ ایضا فی لفظ الماهیة فی فصل  
الالف من باب الجیم . والثانی کون العدیدین بحیث یعد احدهما الآخر کعشرة وعشرین  
فان العشرة تعد العشرین ای تقنیه اذ القیت منه مرتین فینهما تداخل و هذان العددان  
متداخلان و هذا المعنی من مصطلحات المحاسبین . والثالث ان ینفذ احد الشیئین فی الآخر  
و یلاقیه باسره بحیث یصیر جوهرها واحدا و یسمى بالمداخلة ایضا و الشئ اعم من المادی  
و المجرد فیدخل تداخل المجردات . و ذکر الشیئین لیبان اقل ما یوجد فی التداخل لا  
للاحتراز عن الاکثر . و قیل هو ان ینفذ احد الشیئین فی الآخر و یلاقیه باسره بحیث یصیر  
حجمها واحدا و حیثنذ خرج تداخل المجردات . و بعضهم ذکر لفظ الجزء مکان لفظ الشئ  
و لا ضیر فی ذلك اذ المقصود بالجزء هو الشئ . و یرد علی التعریفین حلول الهولی فی الصورة .  
واجیب بان اتحاد جوهر الشیئین و حجمهما یستلزم اتحاد الوضع و لا وضع للهولی و لذا عرفه  
البعض بدخول الجواهر بعضها فی بعض بحیث یحدان فی الوضع و الحجم . و ینخرج من  
هذا التعریف ایضا تداخل المجردات اذ لا حجم للمجردات . ان قلت ینخرج من جمیع هذه  
التعریفات تداخل الاعراض . قلت لا ضیر فی ذلك اذ هذه تعریفات للتداخل المستحیل  
وهو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غیر مستحیل . و قیل هو ان یکون  
احد الجزئین داخلا فی الآخر بحیث تكون الإشارة الی احدهما عین الإشارة الی الآخر  
والتداخل بالمعنی الاصطلاحی و الدخول بالمعنی اللغوی فلا دور . و المقصود بالإشارة الإشارة  
العقلیة فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم کون العرض جزأ . نعم  
اذا ارید بالجزئین الشیئان و بالإشارة الحسیة لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل  
الاعراض و حلول الصورة فی الهولی و حلول نحو الجسم التعلیمی فی الجسم الطبیعی .  
و قیل هو ملاقة احد الشیئین بکلیته کلّیه الآخر بحیث یکون حیزها و مقدارها واحدا .  
وفیه انه لا یشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا کلّیه فیها اذ لا تقبل القسمة اصلا . و یدفعه  
انه اراد بتمامه تمام الآخر و لو بدل بقوله بعینه عین الآخر لکان اسلم و اخصر هذا  
کله خلاصة ما ذکره العالمی فی حاشیة شرح هداية الحکمة فی فصل ابطال الجزء الذی  
لا یتجزى .



(المدرک) بکسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من صلی جمیع الركعات مع الامام کذا فی الدرر \* [۱]

### فصل اللام

(الدبيلة) بالموحدة علی صیغة التصغیر قال الاطباء کل ورم یعرض فاما ان یکون فی داخله موضع ینصب فیہ المادة فیسمى دبيلة والاخص باسم الورم \* وماکان من الدبيلات حارا خض باسم الخراج \* قال الآملی الدبيلة ورم کبیر مستدیر الشکل یجمع المدة وقیل هی دمل کبیر ذو افواه کثیرة کذا فی بحر الجواهر \*

(الداخل) عند اهل الرمل یحیی فی لفظ الشکل فی فصل اللام من باب الشین المعجمة \*

(الدخیل) بالخاء المعجمة کالکریم عند اهل القوافی هو الحرف المتحرک المتوسط بین الروی والتأسیس \* وفی بعض رسائل العروض العربی الدخیل لازم بغير عینه فان لزم هو عینه کان لزوم مالا یلزم ویسمى حیثئذ المتفق انتهى \* ودر رساله منتخب تکمیل الصناعة کوید تکرار دخیل در قوافی واجب نیست بلکه مستحسن است وکسانیکه رعایت تکرار تأسیس واجب دانند ورعایت تکرار دخیل واجب نمی دانند دخیل را حائل نام نهند \*

(المدخل) اسم ظرف من الدخول والمداخل الجمع وآن نزد اهل جفر برسه نوع است مدخل کبیر ومدخل صغیر ومدخل وسیط \* مدخل کبیر عبارت است از مجموع اعداد اسمی بحساب جمل کبیر \* مثلاً اعداد حسن بحساب جمل کبیر ۱۱۸ باشد پس همین مدخل کبیر است وچون مدخل کبیر را یکمرتبه منخط گیرند مثلاً عشرات را آحاد سازند ومآت را عشرات وهمبرین قیاس مدخل وسیط حاصل شود \* مثلاً در مثال مذکور بعد انحطاط یکمرتبه یازده حاصل آید وچون بروی هشت که آحاد است زیاده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسیط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند وچون از مدخل کبیر نه نه طرح نمایند آنچه باقی ماند مدخل صغیر باشد پس در مثال مذکور مدخل صغیر یک باشد \* ومدخل کبیر را عدد کبیر نیز گویند چنانچه مدخل وسیط را عدد وسیط ومدخل صغیر را عدد صغیر \* وهریک ازین سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج ومدخل کبیر در مثال مذکور حاصل

[۱] فی تکملة مباحث الاقتداء الا اننا لم نجد لفظ الجميع فی نسخة الدرر ولا یغنی ان الفرق بین وجوده وعدمه واضح لمن تبصر (لمصححه)

كه بمدح باز كرداند مثاله . شعر . علمت راشكسته سر ز آنست . كه سراو رسيد برافلاك .  
وصاحب مجمع الصنائع اين رامسمى بتدارك نموده .

( المستدركة ) فرقة من التجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق مطلقا ولكما وافقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق [١] وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف . [٢]

( التدارك ) عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب .

( المتدارك ) عذد اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وزنه فاعلن ثمانى مرات . والبعض على انه مأخوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره . وفي علم القافية يطلق على قسم من القافية كما يجي .

( الادراك ) في اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آله . والادراك بهذا المعنى يتناول اقسام اربعة وهى الاحساس والتخيل واتوهم والتأمل . ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقسم منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد . وفي كشف اللغات الادراك دريافتن ودر رسيدن كودك ببلوغ وميوه يختكى . ودر اصطلاح صوفيه ادراك بر دونوع است . ادراك بسيط وهو ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه ودر ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هرجا كه ادراك كنى اول هستى حق مدرك شود اكرچه از ادراك اين ادراك غافل باشى واز غايت ظهور مخفى ماند . وادراك مركب وهو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو الوجود الحق سبحانه واين ادراك مركب محل فكر وخطا وصواب است وحكم ايمان وكفر راجع باين است وتفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است .

[١] ووافقنا الاجماع المنعقد عليه في نفيه واولناه بما هذه الصورة حكايته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها ( لمصححه )

[٢] التجارية من كبار الفرق الاسلامية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله . وللمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار . والزعفرانية من فرق التجارية فالواكلام الله تعالى غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله تعالى غير مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف ( لمصححه )



(الاستدراك) في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اولا الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك اذ الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق \* وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة اذ حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عبدالحكم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة \* ويطلق ايضا عند السحاة على دفع توهم ناش من كلام سابق \* واداته لكن فاذا قلت جاءني زيد مثلا فكأنه توهم ان عمرا ايضا جاءك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يحى \* ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل \* وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشئ بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق وفي الاستدراك لا تبطله انتهى يعنى ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشئ لا بنفى ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذى قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل \* وليس المقصود ببطلان الحكم السابق اثبات نقض الحكم السابق في المعطوف عليه \* ويؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه \* وما في الاطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلابسه الحكم وان لا يلابسه فتحو جاءني زيد بل عمرو يحتمل مجيئ زيد وعدم مجيئه انتهى \* اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من المحسنات البديعية معدودا في علم البديع قال صاحب الاتقان شرط كون الاستدراك من البديع ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى الغوى نحو قالت الاعراب امانا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكان منفرا لهم لانهم ظنوا الاقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فاوجب البلاغة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان انفراد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايمانا وزاد ذلك ايضا بما يقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ماعليه ظاهر الكلام من الاشكال عد من المحاسن انتهى \* ويطلق الاستدراك على معنى آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال استدراك آنته كه بلفظى مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مكر قدح خواهد كرد وبعده الفاظى آورده

### ❦ فصل القاف ❦

( الدقة ) بكسر وتشديد قاف در لغت بمعنی باریک شدن است و در اصطلاح بلغاء آنست که کلام بطوری گویند که معانی باریک انکیزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ایهام و تخیل و امثال آن باشد کذا فی جامع الصنائع و انجین کلام را دقیق نامند . و الدقیق عند الاطباء اسم الممی الثالث کما فی بحرالخواهر . و الدقیقة عند المنجمین هی سددس عشر الدرجة و تطلق ایضا علی سددس عشر الساعة و هكذا الحال فیما بعدها من المراتب ای الثواني والثواني وغيرها یعنی انها قد تؤخذ من الدرجة و قد تؤخذ من الساعة . و دقائق الحصاص که در زیجات مینویسند عبارت اند از غایات اختلاف نصف قطر تدویر که مرکز تدویر در ابعاد مختلفه باشد یعنی میان بعد و ابعد و اقرب و یحیی توضیحه فی بیان التعدیل الثاني فی فصل اللام من باب العین المهملة . و حمی الدق قد سبق فی فصل المیم من باب الحاء المهملة . و من له حمی الدق یشمی مدقوقا .

( التدقیق ) هو اثبات الدلیل بالدلیل کما ان التحقیق اثبات المسئلة بالدلیل کذا ذکر الصادق الحلواني فی حاشیة بدیع المیزان فالدقیق اعلى مرتبة من المحقق . و مدقق در اصطلاح صوفیه کاملی است که حقیقت اشیاء کما ینبی برو ظاهر کشته باشد و این معنی کسی رامیسر است که از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبه کشف الهی رسیده باشد و بعین العیان مشاهده نموده که حقیقت همه اشیاء حق است و بغیر از وجود واحد مطلق موجودی دیگر نیست و موجود باشیای دیگر مجرد اضافت یش نه کذا فی لطائف اللغات .

( الدائق ) بالنون معرب دانك و قد سبق فی لفظ المثلقال فی فصل اللام من باب الناء المثلثة .

### ❦ فصل الکاف ❦

( الدرك ) بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها وهو افصح قال صدر الشهيد وغيره تفسیر الدرك والخلاص والعهدة واحد عند ابی یوسف و محمد رح وهو الرجوع بالثمن عند الاستحقاق و عند ابی حنیفة رح هذا تفسیر الدرك و اما تفسیر الخلاص فهو تخلیص المبیع و تسلیمه الی المشتري فی کل حال . و اما العهدة فتطلق علی معان علی الصک [ ۱ ] القديم و علی العقد و علی حقوق العقد و علی الدرك و علی خیار الشرط کذا فی فتاوی ابراهیم شاهی فی کتاب البیع .

[ ۱ ] فی المصباح تسمى وثيقة المتبايعين عهدة لانه يرجع اليها عند الالتباس ( لمصححه )



عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات وهذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة وفي هذا غرور شديد \* والثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بنسبه او يصفه بما لم يشتهر به كيلا يعرف وهو جائز لقصد تيقظ الطالب واختباره ليجتنب عن الرواة (فائدة) الفرق بين المدلس والمرسل الخفي هو ان التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاءه اياه فاما ان عاصره ولم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي \* ومن ادخل في تعريف التدليس المعاصرة ولو بغير اتي [١] لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه والصواب التفرقة بينهما ويدل على ذلك اطباق المحققين على ان رواية المخضرمين كابر عثمان وقيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قبيل الارسل لامن قبيل التدليس ولو كان المصاصرة تكنى في التدليس لكان هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولكن لم يعرف هل لقوه ام لا \* وليس معنى المخضرمين الاجماعه تكون في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ولم يعرف هل لقوه ام لا \* ومن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي وابوبكر الرازي وكلام الخطيب في انكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد الساري \*

### فصل العين

(الدافع) عند الاطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوى ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالتقباض \* والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر \* ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيء في فصل اللام من باب الواو \*

### فصل العين

(الدماغ) بالكسر قال القرشي ان عادة الاطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان \* احدها نفس المخ الذي داخل الحجب وهذا لاحس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب \* وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر \*

[١] قوله لقي بالضم والقصر مصدر لقيه ويجيء في مصدره لفاء بالكسر والمد ولقيها بالضم والتشديد ولقيانا ولقيانة واحدة بالضم فيهما ولقية واحدة بالفتح ولقاة واحدة بالكسر والمد كذا في المختار (لصحيحه)

بجناب الہی میگردد زیرا کہ چون فاعل حقیقی اوست سب بروی راجع میگردد نعوذ  
باللہ منہ کذا قالوا انتہی .

### فصل الزاء المعجمة

(الدرز) بالفتح وسكون الراء المهملة كنهارهای جامه که بهم دوزند كما فی المنتخب . ودرز  
اکلیل نزد اطبا درزیست در پیش سر در موضعی که ناج بروی نشیند یعنی کنار تاج که بر سر  
نهند . لاقی موضع این درزباند . ودرز لامی نزدشان درزیست در پس سر مانند لام یونانیان  
وازین جهت مسمی بدرز لامی کشته . ودرز سهمی در زیست در اکلیل سرمیان سر میرود  
تا زاویه درز لامی و ویرا سفودی نیز گویند . ودر زقشیری در زیست در بالای کوش  
گذرد دو برابر در زسهمی کذا فی بحرالخواهر وتفصیلها یطلب من کتب التشریح و یقال  
لها الشرن ایضا كما فی شرح القانونجة .

### فصل السین المهملة

(الداخس) بالحاء المعجمة هو عند الاطباء ورم حار یعرض بالقرب من الاظفار مع  
وجع شدید و ضربان قوی و تمدد و تسقط الاظافر وربما احدث الحمى کذا فی  
بحرالخواهر .

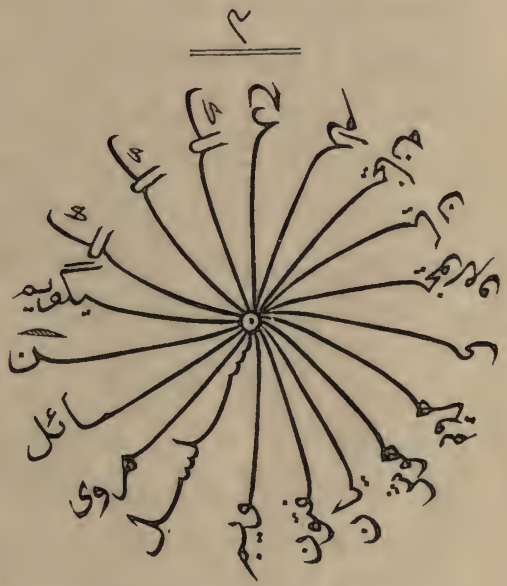
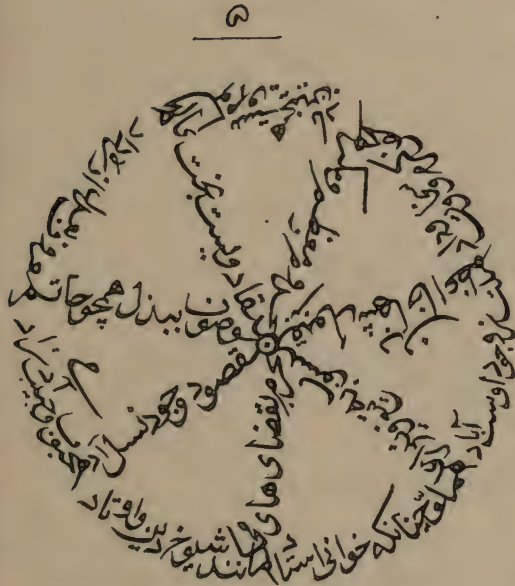
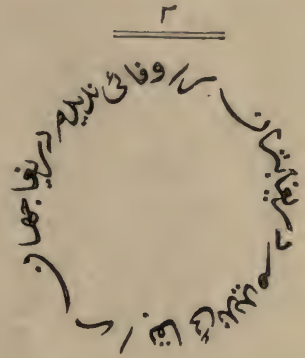
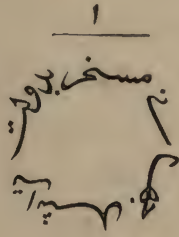
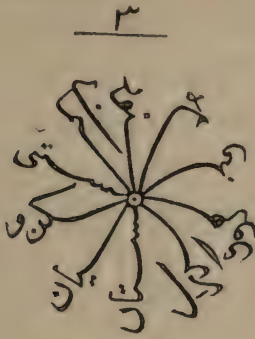
(التدليس) باللام فی اللفظ عیب کالا پوشیدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعیة هو  
دعوی موافقة اکابر الدین والدنیا و یجئ فی لفظ السبعیة فی فصل العین من باب السین المهملة .  
و عند المحدثین هو اسقاط الراوی من اسناد الحدیث بحيث یكون السقط من الاسناد خفیا  
ای غیر واضح فلا یدرکه الا الاثمة الحذاق المطلعون علی طریق الحدیث و علل الاسناد  
وذلك الحدیث یسمى مدلسا بفتح اللام و فاعل هذا الفعل یسمى مدلسا بکسر اللام .  
و المدلس ثلثة اقسام . الاول ان یسقط اسم شیخه الذی سمع ذلك الحدیث منه و یرتقی الی  
شیخه او من فوقه فیسند ذلك بلفظ لا یقتضی الاتصال بل بلفظ موهم له فلا یقول اخبرنا  
او ما فی معناه بل یقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موها بذلك انه سمعه ممن  
رواه عنه و انما یكون تدلیسا اذا کان المدلس قد عاصر الذی روى عنه او لقیه و لم یسمع منه  
او سمعه لکن من غیره . مثال ذلك ماروی عن علی بن حشرم قال عن ابن عیینة قال  
الزهوی فقیل له احدثک الزهری فسکت ثم قال قال الزهری فقیل له اسمعت من الزهری  
فقال لم اسمعه من الزهری ولا ممن سمعه من الزهری حدثنی عبدالرزاق عن معمر عن  
الزهری وهذا مکروه جداً فلا یقبل ممن عرف بذلك الا ما صرح فیہ باتصال کسمعت . والثانی  
تدلیس التسویة بان یسقط الضعیف من الاسناد و صورته ان یروی حدیثا عن شیخ ثقة  
وذلك الثقة یرویه عن ضعیف عن ثقة فیسقط المدلس الضعیف من السند و یجعل الحدیث



عن ابي يوسف ان التعريف والتكثير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله وذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكر واما المعروف فبمعنى الابد بحسب العرف . وعندها الدهر معرفا ومنكرا سنة اشهر [١] هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندی في آخر كتاب الايمان .

( الدهرية ) فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح اقصاء . وذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد وانما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو اوافع فيه فاثم الا ارحام تدفع وارض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع . ويسمون بالملاحدة ايضا فهم عبدوا الله من حيث الهوية قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان ويحيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة . وفي كليات ابي انبقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه ومدة الحياة وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث والمقارنة اصل اعتباري عدمي ولذا يذنب في التحقيق ان لا يكرن عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك واما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه وان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير . والدهر معرفا الابد بلا خلاف واما منكرا فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء والغايات لا تثبت الا توقيفا . ودر ترجمة مشكوة از شيخ عبد الحق دهلوی در شرح حديث يوزني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر الى آخره مذكور است كه زهر بمعنى فاعل ومدبر ومتصرف است چون سب كردن زهر را مشعر باعتقاد فاعليت وتصرف اوست كويا زهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم زهر يعنى زهر را كه فاعل ومتصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل ومتصرف منم يا مضاف محذوف است اى انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكنند اعنى بيدى الامر اقلب الليل والنهار . وكرمانى گفته مهراذ بانا الدهر انا المدهر است اى مقابله وبعضى گفته اند زهر از اسماء حسناى الهى است وخطاى آنرا منكر شده اما از قاموس سحت آن مفهوم ميشود وبا قطع نظر از ان درين مقام جودت معنى ندارد مگر آنكه زهر بمعنى فاعل ومتصرف دارند ووجود ايداء در سب زهر بجهت آنست كه ذم وسب زهر مشعر است به نسبت تصرف با ويا بجهت آنكه سب زهر راجع

[١] وقالوا هو يستعمل بمعنى الحين وينابوه فيكون له حكمه والحين يقع على ستة اشهر معرفا ومنكرا الا ان هذه المدة اعدل محامل الحين لكونه وسطا كما في قوله تعالى تؤتى اكلها كل حين قال ابن عباس المراد ستة اشهر كذا في الكليات ( لمصححه )



(الأستدارة) هي كون الخط أو السطح مستديرا وقد سبق في لفظ الخط في فصل الطاء من باب إلقاء المعجمة .

(الدهر) بالفتح وسكون الهاء وفتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود والى سنة كما في القاموس وقال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه [١] يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف الزمان فانه يقع على المدة القليلة والكثيرة . وفي المغرب الدهر والزمان واحد واما الفقهاء فقد اختلفوا فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر وما معناه لانه لفظ مجمل ولم يجد نصا على المراد عنه فتوقف فيه [٢] ثم اختلفوا فروى بشر

[١] ويستعار للعادة الباقية (لمصححه)

[٢] لان الخوض في المقايضة فيما طريقه التوقيف باطل وقد تعارض الاستعمال العرفي وفقد التنصيص الوضحي على تقديره والتوقف عند تمارض الأدلة وترك الترجيح من غير دليل دال على كمال العلم وغاية الورع كذا في الكليات (لمصححه)



عظيم كالمنطقة ولذا سمي معدل النهار مدارا يوميا ومدارا اوسط . ومنها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها وفي صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة احدها وهو مدار رأس الحمل والميزان والآخران منها مدار رأس السرطان ومدار رأس الجدى . والمدارات اليومية وتسمى بمدارات الميول وبدوائر الازمان ايضا هى الدوائر المرتسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك القطعة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فلك الدائرة الحادثة من حركة تلك القطعة تسمى مدارا يوميا لذلك الكوكب . ومدارات العرض وتسمى بالمدارات العرضية وبالمدارات الطولية ايضا هى الدوائر المرتسمة من حركات القاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولى كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومى هذا . والمشهور ان المدارات اليومية هى الدوائر الصغار الموازية للمعدل والمدارات العرضية هى الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج (قاعدة) ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية فى سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك القطعة الى محيط الفلك الاعلى ونفرض تحركه على محيط مدارها فى فلك البروج فيحصل مداره فى الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلى البرجندى فى حاشية الجفمى وشرح بيست باب وغيرهما .

(التدوير) عند القراء هو المتوسط بين الترتيل والحدور وسبق فى لفظ التجويد فى فصل الدال من باب الجيم . وعند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض مركزوز فى ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محده بنقطة ومقرعه بنقطة اخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقرع لعدم الاحتياج الى مقرعه فهو كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له . ويطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قيل اطلاق المحل على الحال وشكله يحى فى لفظ الفلك .

(المدور) اسم مفعول من التدوير وقد يطلق فى عرف المهندسين على سطح الدائرة . ويطلق عند الشعراء على نظام مخصوص . ودر مجمع الصنائع كويد مدور نظمست كه چون در كتابت بطريق دائره نويسند چند موضع دروى چنان بود كه از هر جا كه آغاز كنى بتوانى خواند و ابیات دوائر عروض برين وتيره است مثاله (١) مثال ديكر (٢) ودر جامع الصنائع كويد مدور چنانست كه دائره نويسند ومركز آنرا سر ميم تصور كنند واغاز هر لفظ يا مصراع يا بيت ازان كنند وسر مصرعهاى ديكر هم ميم باشد واكر بيشتر آيد قافيه نيز ميم دارند وازان باز آغاز ابیات ديكر كنند وبطريق دور خوانند و اين صنعت عجيب است

مثاله (٣) مثال ديكر (٤) مثال آخر . (٥)

نجم دائرة متفقه ووجه تسمية آن اتفاق ارکان است که هر واحد خماسی است . و این دائرة بحر متقارب و متدارک را شامل است باین طور که فعوان را چهار بار زیر خط دائرة نویسند . پس اگر از . فعو . آغاز کنند باین طور که . فعولن . فعوان . فعولن . فعوان . پس بحر متقارب حاصل می گردد . و اگر از . ان . شروع نمایند باین طرز که . ان فعو . ان فعو . ان فعو . بر وزن فاعان فاعان فاعان فاعان پس بحر متدارک خارج میشود . و مصراعی تألیف کرده درین دائرة نکاشته اند تا هر دو بحر ازان تحصیل می توان نمود . و آن مصراع . بر وزن متقارب این است . ع . مرا بی دلارام شادی نیاید . و بر وزن متدارک چنین است . ع . بی دلارام شادی نیاید مرا . و صورت دائرة این است .



هذا خلاصة ما في كتاب منهج البيان وحدائق البلاغة ومعيار الاشعار . و بعضی عروضیان دائرة ششم اختراع نموده باسم منتزعه نام نهاده افزوده اند اما از انجا که دائرة خمسة مرقومه همه ببحور آن دائرة مختزعه را محیط است لهذا آنرا تطویل لا طائل انکاشته بر ببحور خمسة اکتفاء نموده شد .

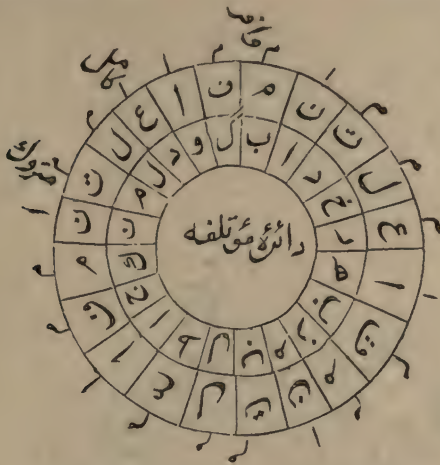
(المدير) بضم الميم عند اهل الهيئة هو فلك خارج المركز لعطارد وحاو لفلك آخر خارج المركز ويحى في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء .

(المدار) بالفتح جای کشتن و مرکز زمین یعنی میانه زمین کما فی کشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اى من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها . فمن المدارات ما هو



چهارم دائرة مشبیه ووجه تسمیه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است . و این دائرة محیط بر شش بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتث باین طور که مستفعان مستفعان مفعولات را زیر خط محیط دائرة رقم کنند . پس اگر از مستفعان اول آغاز کنند باین طریق که . مستفعان . مستفعان . مفعولات . پس بحر سریع بر می آید . و اگر از . مستفعان دوم ابتدا نمایند باین وضع که . مستفعان . مفعولات . مستفعان . پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید . و اگر از . تفعان . بدایت کنند باین نمط که . تفعان مف . عولات مس . تفعان مس . بر وزن . فاعلان . مستفعان . فاعلان . پس بحر خفیف خارج میشود . و اگر از . علن دوم افتتاح نمایند باین طرز که . علن مفعو . لات مستف . علن مستف . بر وزن مفاعیلن فاعلان مفاعیلن پس بحر مضارع حاصل میشود . و اگر از . مفعولات شروع کنند باین روش که . مفعولات . مستفعان . مستفعان . پس بحر مقتضب مسدس پیدا میشود . و اگر از . عولات . بر خوانند باین وضع که . عولات مس . تفعان مس . تفعان مف . بر وزن . مستفعان . فاعلان . فاعلان . پس بحر مجتث مسدس مستخرج می گردد . و بعضی می گویند که از دائرة مشبیه هفت بحور خارج میتوان شد شش بحور چنانچه مزبور شد و هفتم آنست که اگر از . علن اول اخذ کنند باین طور که . علن مستف . علن مفعو . لات مستف . بر وزن . مفاعیلن . مفاعیلن . فاعلان . فاعلان . بحر قریب صورت می پذیرد . و مصرعی ترتیب داده درین دائرة نکارش نموده اند تا هر هفت بحور مسطوره ازان استخراج توان کرد . و آن مصراع بر وزن سریع چنین بود . ع . باده بمن ده تو بتاهم یکبار . و بر وزن قریب . ع . بمن ده تو بتاهم یکبار باده . و بر وزن منسرح . ع . ده تو بتاهم یکبار باده بمن . و بر وزن خفیف . ع . تو بتاهم یکبار باده بمن ده . و بر وزن مضارع . ع . بتاهم یکبار باده بمن ده تو . و بر وزن مقتضب . ع . هم یکبار باده بمن ده تو بتا . و بر وزن مجتث . ع . یکبار باده بمن ده تو بتاهم . و صورت دائرة این است .





سیوم دائرة مجتلبه ووجه تسمیة آن جلب واخذ ارکان آن از ارکان دائرة اولی است . واین دائرة بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که . مفاعیان . را سه یا چهار بار زیر خط محیط دائرة نویسند . پس اگر از . فا . آغاز نمایند باین نمط که . مفاعیان . مفاعیان . مفاعیان . پس بحر هزج بر می آید . پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنین بحر رجز و رمل است . و اگر از . عیان . افتتاح کنند باین نهج که . عیان . فا . عیان . مفاء . عیان . مفاء . عیان . مستفغان . مستفغان . پس بحر رجز مأخوذ می شود . و اگر از . ان . ابتدا سازند باین طرز که . لن . مفاعی . لن . مفاعی . لن . مفاعی . بر وزن فاعلاتن . فاعلاتن . فاعلاتن . پس بحر رمل خارج می گردد . و مصرعی فراهم آورده درین دائرة رقم کرده اند تا هر سه بحور مذکوره ازان بیرون توان آورد . و آن مصراع بروزن هزج مسدس این است . ع . مرا دل بی دلا رامی نیار آمد . و بر وزن رجز مسدس چنین است . ع . دل بی دلا رامی نیار آمد . و بر وزن رمل مسدس این چنین است . ع . بی دلا رامی نیار آمد مرادل . و اگر بعد از نیار آمد نکارینا افزوده شود جمله مثنی شود . و صورت دائرة مجتلبه این است .





\* ع \* بمن بر کذر ای مه بمن در نکر که که \* و بر وزن مدید چنین است \* ع \* بر کذر ای مه بمن در نکر که که بمن \* و بر وزن مقلوب طویل همین است \* ع \* کذر ای مه بمن در نکر که که بمن بر \* و بر وزن بسیط \* ع \* ای مه بمن در نکر که که بمن بر کذر \* و بر وزن مقلوب مدید \* ع \* مه بمن در نکر که که بمن بر کذر ای \* و صورت دائرة این است \*



دوم دائرة مؤتلفه ووجه تسمیه آن ایتراف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است \* و این دائرة بر بحر وافر وکامل محتوی است باین طریق که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائرة بنویسند \* پس اگر از \* مفا \* آغاز کنند باین طور که \* مفاعلتن \* مفاعلتن \* مفاعلتن \* پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مشمن بود و همچنین بحر کامل \* و اگر از \* علتن \* شروع کنند باین طرز که \* علتن مفا \* علتن مفا \* علتن مفا \* بر وزن \* متفاعان \* متفاعلن \* متفاعلن \* پس بحر کامل حاصل می شود \* و بعضی گفته اند که از دائرة مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر وکامل چنانچه گذشت \* و اگر از \* تن \* ابتدا کنند باین روش که \* تن مفاعل \* تن مفاعل \* تن مفاعل \* بر وزن \* فاعلاتن \* فاعلاتن \* فاعلاتن \* اما این وزن متروک است و لهذا برای آن نامی ننهاده اند \* و مخفی میاد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد \* و مصراعی وضع کرده درین دائرة نوشته اند تا هر سه بحور مرقومه ازان توان خواند \* و آن مصراع بر وزن وافر مسدس این است \* ع \* بکو دل من کجا طلبم ز بهر خدا \* و بر وزن کامل مسدس چنین است \* ع \* دل من کجا طلبم ز بهر خدا بکو \* و بر وزن متروک این چنین باشد \* ع \* من کجا طلبم ز بهر خدا بکودل \* و صورت دائرة این است \*

ماهی متحدة بالشخص وهی المعدل والمنطقة والمارة بالاقطاب • ومنها ماهی متحدة بالانوع وهی دائرة الميل والعرض • ومنها ما لا يتغير فی کل بقعة وهی الافق ووسط السماء واول السموت • ومنها ما يتغير آناً فآناً كدائرة الارتفاع ووسط سماء ارضیة • وبعضها مفصلاً مذكور فی موضعه •

(دوائر الازمان) هی المدارات اليومية كما ستعرف •

(دوائر العروض) بدانکه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر واختلاط یکی با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جداگانه مناسب مقرر نموده اند • اول دائرة محتافه ووجه تسمیة آن اختلاف ارکان آنها است که بعضی خماسی و بعضی سباعی است • و این دائرة بر بحر طویل و مدید و بسیط مشتمل است باین طریق که • فعولن • مفاعیلن • را دو بار اخذ نموده حروف آنها را تفریق کرده زیر خط محیط دائرة نویسند و حرف میم که علامت متحرک است والف که نشان ساکن است بالای آنها بمقابل هر یک حروف موزون به نویسند • پس اگر از فعولن آغاز کنند باین طور که • فعولن • مفاعیلن • فعولن • مفاعیلن • پس بحر طویل بر میخیزد • و اگر از این شروع کنند باین طریق که • لن • مفاعی • لن • فعو • لن • مفاعی • لن • فعو • بر وزن • فاعلاتن • فاعلن • فاعلاتن • پس بحر مدید پیدا می شود • و اگر از • عیلن • ابتدا کنند باین طرز که • عیلن • فعو • لن • مفا • عیلن • فعو • لن • مفا • بر وزن • مستفعان • فاعلن • مستفعان • فاعلن • پس بحر بسیط حاصل می شود • و بعضی میگویند که از دائرة مختلفه پنج بحر بر می خیزد زیرا که اگر از جزء اول آغاز کنند بحر طویل بر میخیزد چنانچه گذشت و اگر از جزء دوم اغنی • لن • شروع کنند بحر مدید پیدا می شود چنانچه مذکور شد • و اگر از جزء سیم اغنی • مفا • ابتدا کنند برین وزن که • مفاعیلن • فعولن • مفاعیلن • فعولن • و این بحر مقلوب طویل است و این را بحر عریض نیز نامند زیرا که مقابل طویل است • اما برین وزن بتازی شعری نیافته اند • و بهرامی میگوید که بیاری برین وزن شعر دیده ام • و اگر از جزء چهارم اغنی • عیلن • بدایت کنند بحر بسیط بر می آید چنانچه مرقوم شد • و اگر از جزء پنجم نخست بخوانند اغنی از لفظ • لن • دوم ابتدا کنند برین روش که • لن • فعو • لن • مفاعی • لن • فعو • لن • مفاعی • بر وزن • فاعلاتن • فاعلن • فاعلاتن • و این بحر مقلوب مدید است و این را بحر عمیق خوانند زیرا که مقابل مدید است • و این بحر نیز در تازی نیافته اند • و مصراعی گفته درین دائرة نهاده اند تا همه بحور مذکوره توان بر خواند • و آن مصراع بر وزن طویل این است



بنظيرتيهما . ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك . ثم بهذه المنطقة الاربع تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما . وتوهموا ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج ويمر كل واحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وحينئذ يفصل بين كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر وسماوا كل قسم من الاثني عشر برجا .

( الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة ) هي المارة بقطبي معدل النهار وبقطبي البروج وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان .

( دائرة نصف النهار ) هي العظيمة المارة بقطبي الافق اغنى سمت الرأس والقدم فقطباها نقطتا المشرق والمغرب سميت بها لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حسا وتسمى بدائرة وسط السماء ايضا . وهذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احديهما نقطة الجنوب والاخرى نقطة الشمال والخط الواصل بين المنطقتين يسمى خط نصف النهار . ودائرة نصف النهار الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم وبقطبي الافق الحادث .

( دائرة الارتفاع والانحطاط ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما وتسمى بالدائرة السميتة ايضا .

( دائرة اول السموت ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي نصف النهار . سميت بها لان الكوكب اذا كان عليها لم يكن له سمت وتسمى ايضا بدائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيها . وتفصل بين النصف الشمالي والجنوبي من الفلك . وقطباها نقطتا الشمال والجنوب .

( دائرة السموت ) هي عظيمة تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة وتسمى ايضا بدائرة وسط سماء الرؤية وبدائرة وسط سماء الطالع وبدائرة عرض اقليم الرؤية وبدائرة انحراف منطقة البروج من الافق . وتطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السميتة وهي دائرة الارتفاع .

( دائرة الميل ) هي عظيمة تمر بقطبي المعدل ومجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب .

( دائرة العرض ) هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة ومجزء ما من المعدل او بكوكب ما وتسمى ايضا بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها . اعلم ان هذه الدوائر منها

البروج ودائرة البروج ودائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عايتها وحينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج . وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الاعلى من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الاعلى وحينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها . وقد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد . وبالجملة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم وعلى الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات ان فلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرخندي في شرح التذكرة وحاشية الجفغيني .

( دائرة معدل النهار ) هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليزم بحركتها وبمنزلة الحمل والميزان لمرورها بارولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها . اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين . تقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطتي الاعتدال . احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اى تقع عنه في جهه القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة لاعتدال الربيع وبالاعتدال الربيعي ايضا لتساوى النهار والليل حينئذ وحصول الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق لكونها في جهه الشرق وبمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا . وثانيتهما وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي والاعتدال الخريفي ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس ما مر . ومتصف ما بين القطبتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالاتقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ وفي جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي وبالاتقلاب الشتوي ايضا على قياس ما مر وتسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب ونقطتي الانقلابين وتسمى نقطتا نقاطي الدائرة المارة بالاتقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين وقد تسميان ايضا بالاتقلابين صرح بذلك العلامة وحينئذ يسمى نقاطها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالاتقلاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالاتقلابين ومن المنطقة



قياس ما مر • اعلم ان الفاضل عبد العلى البرجندى ذكر فى شرح يست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس فى الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

(الدائرة) عند المهندسين واهل الهيئة هى سطح مستو احاط به خط مستدير • وتعرف ايضا بانها سطح مستو يتوهم حدوده من اثبات احد طرفى الخط المستقيم وادارته حتى يعود الى وضعه الاول • والمراد بالخط المستدير خط توجد فى داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها الى اى ذلك الخط متساوية • وتلك النقطة مركز الدائرة • وتلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة • والخط المستدير محيط الدائرة ويسمى بالدائرة ايضا مجازا • وقيل الامر بالعكس • وتحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفى خط مستقيم وادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان صيغة اسم الفاعل للنسبة واذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمى ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائرة على السطح حقيقة وعلى المحيط مجازا وان اعتبر الثانى ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلى البرجندى فى حاشية الجفمينى • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام وصغار فالدائرة العظيمة هى التى تنصف الكرة والصغيرة هى التى لا تنصفها • والدوائر العظام المبحوت عنها فى علم الهيئة هى معدل النهار ودائرة البروج وتسمى بفلك البروج ايضا ودائرة الافق ودائرة الارتفاع ودائرة الميل ودائرة العرض ودائرة نصف النهار ودائرة وسط سماء الرؤية هذه هى المشهورة وغير المشهورة منها دائرة الافق الحادث ودائرة نصف النهار الحادث •

(دائرة البروج) عند اهل الهيئة هى منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا ويسمى ايضا بمنطقة البروج وبدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها وبالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما فى سطحها ويسمى ايضا بطريقة الشمس وبمجراها لذلك ويسمى ايضا بفلك البروج مجازا • وقيل دائرة البروج فى الحقيقة دائرة حادثة فى سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس لكرة العالم كأنها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس وتسميتها بالمدار الشمسية لا يدلان على انها فى الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدودها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم ولما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس وسميت بالدائرة الشمسية • والتحقيق ان منطقة

هذه القوس وبها تعرف الساعات الماضية من النهار . والدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس وبها تعرف الساعات الماضية من الليل ونظير الجزء هو الشبه المقابل له الذى بينه وبين ذلك الجزء نصف الدور ولهذا الظير ايضا مدار وبقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير وبالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فيقدر انحطاطها يرتفع الظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير وافق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما فى الملخص وشروحه . قال عبد العلى البرجندى المناسب بالنسبة الى ماسبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب تحت الارض ولعل المصنف اى صاحب الملخص لاحظ هنا الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل فى الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى . وهذا الذى ذكر هو الدائر بالنهار والليل الماضين اذبهما تعرف الساعات الماضية من النهار والليل واما الدائر بالنهار الباقى فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المغرب فوق الارض واما الدائر بالليل الباقى فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير وافق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها وافق المشرق تحت الارض وبالدائر الباقى تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل وان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار والدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضى والباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب والدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق ومركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضى وان كان غربيا فهو الدائر الباقى هذا فى الدائر بالنهار واما فى الدائر بالليل فبالعكس . قال عبد العلى البرجندى مبنى جميع ما ذكر على المساهلة واما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار وما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضى . وقد يطلق الدائر بالنهار على مدار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس والدائر بالليل على مدار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس ويقال له الدائر الباقى والتفاوت بين هذا وبين ماسبق بقدر مطالع حركة الشمس فى ذلك الزمان . ثم اعلم ان اصحاب العمل اى اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا فى الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومى للشمس بين مركزها وبين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالى حركة المعدل يسمى دائراً ماضيا وعلى خلاف توالى حركة المعدل يسمى دائراً مستقبلا وفى هذا ايضا مساهلة على



واربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر \*

(الدوران) بفتحين عند الاصوليين من مسائل العلية اى من طرق اثبات كون العلة علة وهو ترتب الحكم على الوصف اى العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد \* وقيل ترتبه عليه وجودا وعندما بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويعدم عند عدمه ويسمى الطرد والعكس كالنجريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته خلا بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا يزول حرمة بزوال شئ من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود عند الوجود هو الطرد والعدم عند العدم هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى \*

وقد يطلق الطرد مرادفا للدوران على كلا اريئين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملايمة هى المناسبة وانها تقابل الطرد اعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملايمة وتأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين انتهى (فائدة) قد اختلف في افادة الدوران العلية اى دلالة عليها فنيل يفيد مجرد الدوران ظنا ومعنى كونه مجردا ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير او اخالة او ملايمة او شبه او سير \* وقيل يفيد قطعاً \* وقيل يفيد لاقطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب من العضدى والتلويح \*

(الدوار) بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه وان بدنه ودماغه يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط \* والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائى \*

(الدائر) عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومى للكوكب فيما بين مركز الكوكب ودائرة الافق بهذا عرف عبدالعلى البرجندى في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال واز مدار يومى كوكب آخيه ميان مركز كوكب وافق واقع شود آنرا دائر كويند انتهى \*

وهو على قسمين الدائر بالنهار والدائر بالليل وكل من القسمين على صنفين الدائر الماضى والدائر الباقى ويسمى بالدائر المستقبل ايضا وهذا اى اعتبار الدائر مطابقا بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور اذ المشهور اعتباره بالنسبة الى الشمس فقط هكذا يستفاد مما ذكر عبدالعلى البرجندى في شرح بيست باب ورسالة فارسية وحاشية الجغمينى \* فالدائر بالهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اى الجزء الذى تكون الشمس فيه من اجزاء فلك البروج وبين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلك من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار

المتضايقين على الآخر وهذا ليس بمحال وإنما المحال الدرر التوقفي التقدمي وهو توقف  
الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان اتوقف في كل  
واحد من الشئين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان احدها او كلاهما بمراتب كان  
الدور مضمرًا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار  
بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق ومثال التوقف بمراتب كتعريف الانثى بانه زوج اول  
ثم تعريف الزوج بالمتقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الانثى . والدور يكون في  
التصورات والتصديقات والمصادرة مخصوصة بالتصديقات . والمصادرة كون المدعى عين  
الدليل اى كون الدليل عين الدعوى او كون الدعوى جزء الدليل اى احدى مقدمتي  
الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء  
ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء ( فائدة ) قالوا الدور  
يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف . ا . على . ب . و . ب . على . ا .  
كان . ا . مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وان كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا  
شك ان الموقوف عليه غير الموقوف بنفس . ا . غير . ا . فهناك شيئان . ا . ونفسه  
وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس . ا . ليست الا . ا . وحينئذ  
تتوقف نفس . ا . على . ب . و . ب . على نفس . ا . فيتوقف نفس نفس . ا . على  
نفسها يعنى على نفس نفس . ا . فتتغيران لما مر ثم نقول ان نفس نفس . ا . ليست الا . ا .  
فيلزم ان يتوقف على . ب . و . ب . على نفس نفس . ا . وهكذا نسوق الكلام حتى  
تترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور . وفيه بحث وهو ان توقف الشيء  
على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور  
واللازم هنا هو هذا فلا يصح قوله بنفس . ا . غير . ا . والجواب ان تحقق الدور  
يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق  
توقف الشيء على نفسه في الواقع وتوقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقاً يستلزم  
المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتحققت  
المغايرة بينهما في الواقع فتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع  
نعم تجب انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور وبين ما هو في نفس الامر  
فصدق قولنا نفس امغايرة لا لا يجمع صدق قولنا نفس ليست الا هكذا في حواشي  
شرح المطالع . والدور في الحيات عند الاطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها  
الى زمان تركها وزمان تركها اى مجموع النوبة وزمان الترك . وقد يطلق الدور على زمان  
النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة  
اى البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها اثنتا عشرة ساعة ودور السوداوية ثمانية



الاول لا بالقياس الى الجزء الذى كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذى فارقه وهو مقارنة الشمس وان لم تقع هذه المقارنة الثانية فى الجزء الذى وقعت المقارنة الاولى فيه . ودور الكيسة والدور العشرى والدور الانثا عشرى والدور الستينى والدور الرابع عند المجمين قد سبقت فى لفظ التاريخ فى فصل الخلاء المعجزة من باب الالف . ودر زيج الخ بيكى مى آورد اما ادوار چنانست كه دووى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد ونود سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب آفتاب را هزار و چهار صد و شصت و يكسال وزهره را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال وعطارد را چهار صد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال وزحل را دو يست و هشتاد سال و نچ سال ومشتري را چهار صد و بيست و نه سال و مريخ را دو يست و هشتاد سال و چون اين مدت بكذرد باز نوبت بافتات رسد ودر مبدأ تاريخ ملكى پانصد و هشتاد سال از سالهاى آفتاب گذشته بود انتهى كلامه . ودر كشف اللغات ميكويد دور قمرى اين دور آخر ادوار همه ستاركانست ودور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره وشش هزار سال ديكر بمشاركت شش ستاره ديكر و آدم عليه السلام در دور قمرى بود انتهى . اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى وكذا الحال فى دور الحيات الا ان الدور القمرى بمعنى العهد والزمان . ودر مدار الافاضل ميكويد دور بالفتح معروف وعهد وزمان كويند دور هر ستاره هزار سال است ودور آخرين قمرى است كه درو بعث خاتم النبيين شد . والدور عند الحكماء والمتكلمين ولصوفية توقف كل من الشئين على الآخر . اما بمرتبة ويسمى دورا مصرحا وصرحا وظاهرا كقولك الشمس كوكب نهارى والنهار زمان كون الشمس طالعة . واما باكثر من مرتبة ويسمى دورا مضمرًا وخفيا كقولك الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل بالتدرج والتدرج وقوع الشئ فى زمان والزمان مقدار الحركة والدور المضمر الخفى اذ فى المصرح يلزم تقديم الشئ على نفسه بمرتبتين وفى المضمر بمراتب فراتب التقديم تزيد على مراتب الدور بواحد دائما . وفى العضدى التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور ومحال ضرورة استلزامه تقديم الشئ على نفسه والى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله وبالعكس وهذا التوقف لا يتمتع من الطرفين وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر فى الدور الحقيقى هو توقف التقديم انتهى . اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشئين على الآخر فالدور العالمى هو توقف العلم بكون كل من المعلومين على العلم بالآخر والاضافى الى هو تلازم الشئين فى الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر والدور المساوى كتوقف كل من

في الثوب . والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق [١] حتى الاصطبل وبيت البواب وبيوت الدواب . والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف . والمزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الجرائح الضرورية مع ضرب من القصور يعنى يكون فيه المطبخ وبيت الحلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء [٢] ودار الاسلام عندهم ما يجرى فيه حكم امام المسلمين من البلاد . ودار الحرب عندهم ما يجرى فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي . وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمين ودار الحرب ما خافوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها . واما صيرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط . احدها اجراء احكام الكفر اشتهاها بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرية . وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها . وثالثها زوال الامان الاول اى لم يبق مسلم ولا ذمى آمنا الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذى كان للمسلم باسلامه ولذمى بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة . وعندها لا يشترط الا الشرط الاول . وقال شيخ الاسلام والامام الاسيبجاني ان الدار محكومة بدار الاسلام بقاء حكم واحد فيها كما في العمادى وفتاوى عالمكبر وفتاوى قاضى خان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار الاسلام والمسلمين وان كانت للملاعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز .

( الدور ) بالفتح لغة الحركة وعود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر . والدور والدورة عند المهندسين واهل الهيئة والمنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذى فارقه وبهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تم دورته في قريب من اليوم بيلته والشمس تتم دورتها في ثمانية وخمسة وستين يوما وكسر والزحل يتم دورته في ثلثين سنة ونحو ذلك . واما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلانى دولابى وفي الموضع الفلانى رحوى مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد الحى البرجندى في حاشية شرح الملخص للقاضى . وفي بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذى فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذى فيه الشمس انتهى . اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير

[١] قال في الكليات مرافق الدار اعم من حقوقها فان المرافق تابع الدار مما يرتفق به كالمنوضا والمطبخ ( لمصححه )

[٢] في مواضع متفرقة ( لمصححه )



اقبالا وكونه في مائل التود يسمى توسطًا كذا في كفاية التعاميم •

(الداعر) وهو الفاسق المنتهك الذي لا يبالي بما صنع كذا في الذخيرة •

(المدبر) على انه فاعل من اتدبر عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهملة من باب الحاء المهملة •

(الدبور) بالفتح باندى كه از جانب مغرب وزد سوى مشرق وصبا بالعكس كما في كشف اللغات • وذر اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواى نفس واستيلاي آن بحيثى كه صادر شود از شخص چيزيكه مخاف شرع است • ومقابل اوست صبا كه عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

(الدينار) بالكسر من دزر وجهه اى اشرق اصله دينار بتشديد النون فابدل الون الاولى ياء لثلا يلتبس بالمصادر التى تحيى على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل انه معرب دين آراى جاءت به الشريعة وهى فى الاصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفى الشريعة اسم لمثقال من ذلك المضروب كذا فى جامع الرموز • وفى شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج ويقسم كل طاسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطاسوج الى ثثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالجبة على هذا تكون سدس العشر •

(الدار) عند الفقهاء اسم للعروة التى تشتمل على بيوت وحجج غير مسقف كذا فى البرجندى فى فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويحيى فى لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار • وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب البين فى الدخول والسكنى كما قيل • شعر • الدار دار وان زالت حوائطها • والبيت ليس بيت وهو مجذوم [١] هذا خلاصة ما فى حاشية السيد الشريف • اعلم ان الدار اسم للعروة عند العرب والعجم وهى تشتمل ما هو فى معنى الاجناس لانها تختلف باختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والحال والبلدار • والبناء وصف فيها والمطلوب بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجواهر كالاياض والسواد بل يتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكالا ويورث انتقاصه عنه قبجا ونقصا كما يقل الذرع وصف

[١] فى الكليات البيت هو اسم مستوف واحد له دهليز والمنزل اسم لما يشتمل على بيوت وحجج مسقف ومطبخ يسكنه الرجل بعاله والدار اسم لما اشتمل على بيوت ومنازل وحجج غير مسقف والدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس بيت بعد ما انهدما (لصحيحه)

من الاستتباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح كقول ابى الطيب . شعر .  
 اقلب فيه اجفاني كأتى . اعد بها على الدهر الذنوب . فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية  
 من الدهر يعنى لكثرة تقاى لاجفاني في ذلك الليل كأتى اعد على الدهر ذنوبه . ثم المقصود  
 بالمعنى الآخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة . شعر .  
 ولا بد لى من جهالة فى وصاله . فمن لى بخل اودع الحلم عنده . فقد ادبح ثلثة اشياء الاول  
 وصف نفسه بالحلم والثانى شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا ولذلك استفهم عنه منكرا  
 لوجوده كما يشعر به قوله فمن لى بخل اثنالث وصف نفسه بانه ان جهل لوصال المحبوب  
 لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند صديق امين ثم يسترده بعد ذلك كما  
 ينبى عنه قوله اودع هذا ما قالوا . وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بانه لا يميل  
 الى الجهل بالطبع وانما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لا بد منه . وادماج خامس  
 وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهالة هذا خلاصة ما فى المطول وشرح  
 الايات المسمى بعقود الدرر .

### فصل الرءاء المهمة

( التدبير ) بالموحدة لغة التصرف او التفكير فى عاقبة الامور وعند الاطباء التصرف  
 فى الاسباب باختيار ما يجب ان يستعمل نوعا ومقدارا ووقتا فى الستة الضرورية وكثيرا ما  
 اراد به بقرات التصرف فى الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلّة والكثرة وغيرها .  
 وقد يطلق على الحقّة . أخذوا من الدبر . تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذى  
 لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويح حاصل بالانبساط وثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا  
 فى بحر الجواهر . والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت . بالفصل . وقيل  
 عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر . والمدبر  
 بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى  
 مدة غابت موته قبلها كما يقول انت حر ان مت الى مائتى سنة كذا فى جامع الرموز . وفى  
 فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او  
 مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضى هذا او من سفرى هذا فانت حر ونحو  
 ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة ويحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر  
 مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد .

( تدبير المنزل ) من انواع الحكمة العملية وقد سبق فى المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير  
 المنزل والحكمة المنزلية .

( الادبار ) عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب فى زائل الوند وكونه فى الوند يسمى



في المتن كلام ليس منه اى يذكر الراوى صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر \* والقسم الثانى مدرج الاسناد وهو الحديث الذى يقع التغير فى سياق اسناده وهو اقسام \* الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلفة فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف \* والثانى ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر فيرويه راو عنه ناما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه ناما \* والثالث ان يكون عند الراوى متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مفتصرا على احد الاسنادين او يروى احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس فى الاول \* والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك اكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك \* اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتليس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر فى شرح الخبئة وشرحه \* والمدرج من القراءة هو ما زيد فى القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ او اخت من ام كذا فى الاتقان \*

( المدرج ) اسم مفعول من التدرج كما هو اظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا فى شرح خلاصة الحساب \* وعند اهل البديع قسم من الاعنات در جمع الصنائع كويد داخل اعنات است آنجه آن را مدرج كويند وآن چنان بود كه پيش از حرف روى درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اكر قافيه مثلا بر الف ونون باشد در چند بيت حرف ميم را درجه سازند چون زمان وهان ودمان وغمان پس در چند بيت حرف واو را لازم كيرند چون توان وجوان وروان پس در درجه سيوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان وجبان وزبان وعلى هذا القياس \*

( الاندماج ) سبق ذكره فى لفظ التخلخل \*

( الادماج ) بتخفيف الدال كما استفاد من المطول حيث قال الادماج من ادمج الشئ فى التوب اذا افقه فيه \* وفى جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادماج بتشديد اهل الدخول فى الشئ والاستتار فيه كما ذكر فى بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقاربهما \* وهو اى المعنى الاصطلاحي الذى هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق معنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصرح به ولا يكون فى الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم

نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة يمر بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان وآخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض وان كان فيما بين اول الجدي وآخر الجوزاء فالحكم على الخلاف . والقوس من فلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة يمر تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة يمر لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اى اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلابين فدرجته هي درجة طلوعه واذا ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الماخض ونحوها من كتب الهيئة . ودرج السواء عندهم يحكى في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء .

( الاستدراج ) هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين . وفي الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الاهواء والفساق . وسخن مشهور آنتس كه امر خارق عادت كه از مدعى رسالت واقع شود اكر موافق دعوى وارادة او باشد معجزه خوانند واكر مخالف دعوى وقصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى بخوى خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا آب چاه بر آمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرو رفت تا آنكه خشك شد . و آنچه از غير نبى صادر شود پس اكر مقرون بكمال ايمان ونقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت كويند . و آنچه از عوام مؤمنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند . و آنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوى . وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة . وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسماء الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريض او لا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى وما لى لا اعبد الذى فطرني اى مالكم ايها الكفرة لا تعبدون الذى خلفكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريض لهم باهم على الباطل ولم يصرح بذلك لئلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لفسه كذا في المطول وحواشيه في بحث ان ولو في باب المسند .

( المدرج ) اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذى يقع فيه او في اسناده تغير بسبب ادراج شئ وهو على قسمين . القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع



مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبها لها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات التجوزاً واجزاء الدوائر التي لم تعتبر في مفهومها الحركة لا تسمى درجا التجوزا انتهى \* وعلى الاطلاق المجازي يحمل ما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثمانية وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحدة منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوانث والروابع والحواس وما فوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضى تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه فقله محيط كل دائرة اى كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض وحجرة الاسطرلاب وهل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا التجوزاً اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها وثوانها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا \*

(درجة الكوكب) عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص \* وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح ا تذكرة لعبد العلى البرجندى \*

(درجة طلوع الكوكب) عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب \*

(درجة غروب الكوكب) درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب والمراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذ لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع وهكذا الحل في غروب الكوكب \*

(درجة ممر الكوكب) درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها \* قال عبد العلى البرجندى ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والقييد بنصف النهار ليس بشرط بل اية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار \* ثم قال المطلوب بالكوكب مركزه وبالدرجة جزء من فلك البروج واطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز \* ثم اعلم ان الكوكب اى مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على

والطرف الأدنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع الالوان في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه النثثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبيح كذا في الاتقان . وهذا مثال تدبيح الكناية واما مثال تدبيح النورية على ما في المطول فقول الحريري هذا غير العيش الاخضر وازور المحبوب الاصفر اسود يومى اليبض وبيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المقصود ههنا فيكون تورية هذا . فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبيح ضعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المسكلم فى معنى من المرح او غيره الوانا لفصد الكناية او التورية والمقصود بالالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد .

(المدح) عند المحدثين هو رواية القرينين والمتقارنين فى السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابى هريرة وعائشة رضى الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعى عن تابعى آخر كالزهرى وعمر بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلانى فى الارشاد السارى فى شرح النخبة وفى شرحه ان يروى كل من القرينين عن الآخر فهو اى النوع الذى يقال له المدح هو اخص من رواية الاقران فكل مدح اقران وليس كل اقران مدح . واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروى عن الآخر فهل يسمى مدحاً فيه بحث اى تردد والظاهر لانه من رواية الاكابر عن الاصغر والتدبيح مأخوذ من ديباجتى اوجه فيفتضى ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجزئ فيه هذا . والمدح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة وآخره جيم انتهى . والباء الموحدة هل هى مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المدح مصدر ميعى كما قيل فى المختلف على ما مر .

(الدرجة) بفتح الدال والراء المهمتين فى اللغة يابه ومرتبه الدرجات والدرج جمع . ومنه درجة الدواء وهى مرتبة فى التأثير ونجى فى لفظ الدواء فى فصل الواو من هذا الباب . وعند اهل الجفر وارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التفسير كما فى بعض الرسائل . وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثائة وستين جزء من اجزاء منطلقة الفلك الثانى فهى ثلث عشر البرج . قال عبدالمعلى البرجندى فى حاشية الجعمنى اعلم ان دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كأنها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء



يكون في الرأس واللحية والحاجبين اكثر ويكونان على الاستدارة وغيرها .

( داء الفيل ) هو عندهم زيادة في انقمام والساق لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداء ووالدم العليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح . سمي به لان رجل صاحب هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا . قال الاقسرائي والفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يفتد فيه الرجل بالمادة الردئة بعد ولم يظهر العظم الا في العروق .

( داء الكلب ) هو الجنون السببي الذي يكون معه غضب مختلط باعب وعبت كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاحلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحرالخواهر .

( العلم الادنى ) هو العلم الطبيعى وقد سبق في المقدمة .

#### فصل الباء الموحدة

( الدابة ) بالفتح والتشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اى يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم .

( دابة الارض ) از علامات قيامت است وآن حيوانى است كه كوه صفا را شكافته در مكه بيرون آيد ودر آن وقت مردم بمى ميرفته باشند وگويند سها ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان وعصاى موسى باشد ومؤمن راعصا زند و بخاتم بر روى كافر مهر كنند پس نقش مى شود كه اين كافر است كذا في المنتخب وان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفسير .

#### فصل الجيم

( التدبيح ) بالموحدة من باب التفعيل مأخوذ من الديباج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اى ذا حسن وزينة كما في حوائى المطول وهو عند اهل البديع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرايب سود قال ابن ابى الاصبع المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشبهة والواضح من الطرق لان الجادة البيضاء وهى الطريقة التى كثر السلوك عليها جدا وهى اوضح الطرق وايضا ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كأنها في الخفاء والالتباس ضد البياض

### فصل الياء

(الاخفاء) لغة الست وفي اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الاظهار والادغام عارية من التشديد مع بقاء الغة في الحرف الاول ويفارق الادغام بانه بين الاظهار والادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام . اعلم انه يجب الاظهار في النون الساكنة والتنوين عند حروف الحلق نحو من آمن ويجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من وال والافلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد والاخفاء عند باقي الحروف كذا في الدقائق المحكمة والانتان .

(الحفي) لغة المستر وعند الاصوليين من الحفية لفظ استتر المقصود منه لالفس الصيغة بل لعارض والقيد الاخير احتراز عن المشكل والجمل والمتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار والنباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الحفية وهو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح وغيره من كتب الاصول . والروح الحفي ويسمى بالاخفي ايضا يحفي في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الراء .

### باب الدال

### فصل الالف

(الداء) في اللغة بمعنى درد ويمارى الادواء الجمع . وداء عضال درد سخت . وداء دفين ييمارى كه معلوم نباشد . وقولهم به داء طبي مضاع ليس له داء كما لاداء بالطبي . ويطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شئ او لا يظهر منه شئ . وادوء من البخل اى اشد كذا في بحر الجواهر .

(داء الاسد) هو الجذام سمى به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم .

(داء الثعلب) بالياء المثانة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمى شعره ويتساقط جميعه .

(داء الحية) بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر وينساخ جلده كالحية . والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبهها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب وداء الحية هما تساقط الشعر وهما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثها



كما هو رأى بعض الحكماء وهم المشايون انتهى • اعلم ان الخلاء جوّزه المتكلمون ومنه  
الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا  
يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام • لكنهم اختلفوا • فمنهم من لم يجوز  
خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد المجرد الموجود  
فقط • ومنهم من جوّزه فهوّلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالى عن  
الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلاء بمعنى البعد الموجود  
المجرد وبمعنى المكان الخالى عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء  
بمعنى البعد المفروض • وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم [١] واما الخلاء خارج  
العالم فمفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية • فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبت  
الوهم ويقدره من نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر لحقه ان لا يسمى  
بعدا ولا خلاء • وعند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم  
(تنبيه) من القائلين بالخلاء اى البعد المجرد الموجود من جواز ان لا يملأه جسم ومنهم  
من لم يجوز • والفرق بين هذا المذهب ومذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين  
اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه  
بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول  
بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذى هو في داخل الطاس (فائدة) قال ابن زكريا  
في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات ويجذب في الزراقات •  
وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التداخل الواقع في الجسم بسبب كثرة  
الخلاء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى الفوق • والجمهور على انه ليس في الخلاء  
قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

(خالى السير) نوعيت از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

(الخلوة) عند بعض الصوفية هي العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار  
والعزلة من النفس وما تدعو اليه ويشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة  
الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون  
الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس وان  
كان بينهم • وقيل حكيم الخلوة الانس بالذكر والاستغفار بالفكر • وقال عالم هي الخلوة  
عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

[١] بناء على كونه متقدرا قطعيا وان تقدره هل يقتضى وجوده في الخارج اولا فالحكماء  
يقولون ان التقدر يقتضى الوجود والمتكلمون يمنعون (لمصححه)

(الحشونة) بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والحشونة عدها بان يكون بعض الاجزاء تالياً وبعضها غائراً فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف . وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللا استواء المذكورين . وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام المرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات .

(المحشن) بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطاغ المضو مختلفة الوضع في الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية .

### فصل الواو

(الحلاء) بالفتح والمسد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض في الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم ويسمى ايضا بالمكان والبعد الموهوم والفراغ الموهوم وحاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل . وهذا للخلاء الذي لا يتناهى وهو الخلاء خارج العالم وللخلاء الذي بين الاجسام وهو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان وليس بينهما ما يما بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا في الجهات اثنتي عشرة سالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل واطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثر . وقيل الخلاء اخص من المكان فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة . وحاصله المكان الخالي عن الشاغل . وعند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود في الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعدهم جسمي او لم يكن . قال اذا حل البعد الموجود في مادة فجسم تعامى والاى وان لم يحل في مادة فخلاء اى ببعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعدهم جسمي ام لا . او غير مشغول به فانه في نفسه خللاء ويسمى بعدا مفطورا وفراغا مفطورا ومكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر بحث المكان واوسطه وهكذا في حواشي الخيالي . فالخللاء بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لاجل هذه ذكر السيد ويجب في لفظ المكان ايضا من حاشية شرح حكمة العين . قال ملا فيخر في حاشية شرح هداية الحكمة وان نددت تعريف الخلاء الشامل للمذهبيين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعداً موهوما اى مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأى المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج



من قولهم لم مخضرم لا يدري من ذكر او انى لتردهم بين العلبتين اى بين الصحابة  
للماصرة وبين التابعين لعدم الرؤية لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا آذان الابل  
اى قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم  
ان اغير عليها او حربوا فكأهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر  
الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر  
النبي لعدم الرؤية • قال ابن خلدكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء • وقال العراقي  
وهو غريب هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه فى تعريف التابى وفى شرح الالفية  
للعراقى • وذكر ابو موسى المدنى ان اهل الحديث يفتحون الراء • قال صاحب المحكم  
رجل مخضرم اذا كان نصف عمره فى الجاهلية ونصفه فى الاسلام فمقتضى هذا ان حكيم  
بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح • وقال ابن حبان والرجل اذا  
كان ستون سنة فى الاسلام وستون فى الجاهلية يدعى مخضرمًا كانى عمر الشيبانى فذلك يدل على  
انه اراد بمن ليس له صحبة انتهى • وقيل المخضرمون جماعة تكون فى عصر النبي عليه السلام  
ولم يعرف هل لفوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة فى تعريف المدلس •

(الحام) عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعى يختلف اجزأؤه فى الرقة والغلظة ويطلق  
ايضا على ما يرسب فى القارورة رقيق الاجزاء غير متين • وقد يطلق على شئ فج غير  
طبيخ فهو خلاف المطبوخ كذا فى بحر الجواهر •

### فصل النون

(الحبن) بالفتح وسكون الواو عند اهل العروض اسقاط الثانى الساكن من الجزء  
وذلك الجزء يسمى مخبونا فحذف السين من مستفعلن مثلاً يسمى خبنا والباقي بعده وهو  
مفعلمان يسمى مخبونا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعان فيقال مفاعان مخبون  
مستفعلن هكذا يستفاد من عروض سبقي وعنوان الشرف • وفى بعض رسائل العروض  
العربى الحبن اسقاط الثانى الساكن اذا كان ثانى السبب والقيد الاخير احتراز عن  
الساكن فى فاع لاتن فى المضارع فانه لا يجوز الحبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقا  
وكتب مفصولا •

(الحتن) بفتح الحاء والمثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنت  
والاخت والعمة ونحوهن وكذا محارم الازواج لان الكل يسمى ختنا قيل هذا فى عرفهم  
وفى عرفنا لا يتناول الازواج المحارم كذا فى الهداية والكافي • وفى القاموس انه الصهر •  
وفى المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ والاب • وعند العامة زوج  
البنت كذا فى جامع الرموز •

مفاعيلان است و چون فاعيلن کلمه غير مستعمل باقى ماند بجايش و فاعولان نهى و آن رکن که درو خرم واقع شود آنرا اخرم کويند . و در منتخب ميکويد خرم رفتن فاي فاعولان و هم مفاعيلان فانظر في العبارات من الاختلافات .

( الخزمية ) و هم اصحاب التماسخ والاباحة و هم اسم السبعية و يجرى في فصل العين من باب السين .

( الخزم ) بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلثة احرف او اربعة فقط تلى الحرف الاول كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع . و ذلك اما بحرف كالواو في قوله . شعر . و اذا انت جازيت امرء السوء فعله . آيت من الاخلاق مالميس راضيا . و اما بحرفين كقد في قوله . ع . قدفتي اليوم من حديثك ما لست مدرکه . و اما بثلثة احرف كنحن في قوله . شعر . نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد . رميناه بسهمين فلم يخطئ فواده . و اما باربعة احرف كاشدد في قوله . شعر . اشدد حيازمك للموت ان الموت ملائکا . و لا تجزع من الموت اذا حل بواديكا . و الخزم في غير الاول قيح كقوله . شعر . الفخر اوله جهل و آخره حقد . اذا تذکرت الاقوال و الکلم . فخزم بمحقد في الوسط . و اما الحرم بالراء المهملة فخاثر في اول البيت و في اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع و كذا في غيرها على رأى انتهى كلامه . و در جامع الصنائع کويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست که در اول بيت حرفى تاسه زياده کنند و آن زيادت اکثر از اوزان افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى که در حشو بيت افتد و خارج از اوزان باشد وزن بکردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز ميدارد و خليل درست نميدارد .

( المخضرم ) على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد و قيل على صيغة اسم الفاعل منه . فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها و قبلها ضاد معجمة و المخضرمون الجمع و هو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم و الاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده و لم ير النبي صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم . و خصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم و بعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم و اسلم و هو في الطريق . و قد عد لهم مسلم عشرين نفرا كابى عمر الشيباني و عمر بن ميمون و غيرها . قال النووى و هم اكثر . و المخضرمون ليسوا من الصحابة و لم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة و ان توهم بذلك بعض . ثم اشتقاقه اما



ويروى بالحاء المهملة والذال المعجمة ايضا من خدمت اى قطعت ويروى بالمعجمة والمهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول وهو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع . وكذلك التورية والبعض فضله على التورية ايضا . ولهم فيه عبارتان . احدهما ان يؤتى بلفظ له معنيان فاكثر مقصودا به احد معانيه ثم يؤتى بضميره مطلوبا به المعنى الآخر . وهذه طريقة السكاكى واتباعه . والاخرى ان يأتى المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين ومن الآخر الآخر . وهذه طريقة بدر الدين بن مالك فى المصباح ومشى عليها ابن ابى الاصبع ومثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المحتوم والكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول ويمحو يخدم الثانى . قيل ولم يقع فى القرآن على طريقة السكاكى . قال صاحب الاتقان وقد استخرجت انا بفكرى آيت على طريقة السكاكى . منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المطلوب بها آدم عايه السلام ثم اعاد الضمير عليه مقصود به ولده فقال ثم جعلناه نطفه الآية . ومنها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤلهم ثم قال قد سألتهم قوم من قبلكم اى انبياء اخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التى سألوها عنها الصحابة فهموا عن سؤالها . ومنها قوله تعالى اتى امراته فامر الله يقصد به قيام الساعة والعذاب وبعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد اريد بلفظ الامر الاخير كما روى عن ابن عباس واعيد الضمير عليه فى تستعجلوه مقصودا به قيام الساعة والعذاب انتهى فعلم من هذه الاثلة ان المطلوب بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقين او مجازيين او مختلفين وقد صرح بذلك فى حواشى المطول . وقال صاحب المطول الاستخدام ان يطلب بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله . شعر . اذا نزل السماء بارض قوم . رعيناه وان كانوا غضابا . اراد بالسماء الغيث وبالضمير الزاجع اليه من رعيناه الثبت والثانى كقوله . شعر . فسقى الغضا والساكنيه وان همو . شبهه بين جوانح وضلوع . اراد باحد الضميرين الزاجعين الى الغضا وهو المجرور فى الساكنيه المكان وبلاخر وهو المنسوب فى شبهه النار اى اوقدوا بين جوانحى نار الغضا يبنى نار الهوى التى تشبه بنار الغضا انتهى .

(الخرم) بالفتح ويكون اراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا فى عنوان الشرف وفى بعض رسائل العروض العربى الخرم اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك فى فمولن سالما فهو التلم وان كان فى مقاعيان سالما فهو الغضب والخرم يعم الكل انتهى . وفى رسالة قطب الدين السرخسى الخرم اسقاط اول الوند المجموع . ودر عروض سبى مى آورد كه خرم انداختن ميم

كان بر حراره ميرود وآن معنى تام نيست وبسبب طوق نظير دلا ويزست . مثل ديكر  
 . شعر . صد كره طول صفش از مردم . ليك در عرض بيشت زانجم . لفظ عرض  
 دو معنى دارد يكي مناسب طول دوم لشكر واين معنى دوم كه تمام است مراد است  
 ومعنى اول كه مناسب طول است مراد نيست .

( الخيلات ) بفتح الياء المشددة عند المنطقين هي القضايا التي يخيّل بها فتأثر النفس  
 قبضا او بسطا فتفر او ترغب سواء كانت مسلبة او غير مسلبة صادقة او كاذبة واسباب  
 التخيل كثيرة بعضها يتعلق باللفظ وبعضها بالمعنى وبعضها بنير ذلك كما اذا قيل الخمر  
 ياقوتة سيالة انبسطت النفس ورغبت في شربها واذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت  
 وتنفرت عنه كذا في شرح الشمسية .

( الاخالة ) عند الاصوليين هي المناسبة وتسمى تخريج المناط ايضا ويحيى في فصل الباء  
 الموحدة من باب النون .

### ❦ فصل الميم ❦

( الختام ) بالكسر وتخفيف المتأنة الفوقانية عند السوفية اسم مقام وقد سبق في لفظ  
 الاسان في فصل السين من باب الالف .

( خاتم ) در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را  
 ورسيده بود بنهايت كال كذا في لطائف اللغات .

( الخوايم ) جمع خاتم بكسر التاء وهي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي  
 لا تتصل في الكتابة بحروف اخرى وهي . ا . د . ذ . ر . ز . و . لا . هكذا في بعض  
 رسائل الجفر .

( الخنم ) هو المقطع ويحيى في فصل العين من باب الفاف .

( الخدمة ) بالكسر وسكون الدال المهملة عند اطباء تلى قسمين خدمة مهية  
 وخدمة مؤدية والخدمة المهية غايتها تمهية المادة واعدادها لقبول فعل الخدوم ولذلك  
 يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب والمعدة للكبد والخدمة المؤدية غايتها تأدية ما فعل  
 فيه الخدوم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب والاوردة للدماغ ويجرى المنى للانثيين  
 كذا في بحر الجواهر ويحيى في لفظ القوة والاعضاء ايضا .

( خادم العلوم ) هو المنطق وقد سبق في المقدمة .

( الاستخدام ) بالحاء والذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعته ومنه سيف مخدوم



يطلق على المعدوم الذي احترقته التخيّل وركبته من الامور المحسوسة اى المدركة بالحواس الظاهرة • وبقولنا من الامور المحسوسة خرج الوهمى بمعنى ما اخترعته انقوة التخيّل اختراعا صرفا على نحو المحسوسات وبهذا المعنى يستعمل فى باب التشبيه كما فى قول الشاعر • شعر • كأن سحر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزرجية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فى المادة حاضرة عند المدرك على هيئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التى يتركب هو منها كالاتلام والياقوت والرماح والزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول والاطول فى باب التشبيه •

( التخييل ) عند الحكماء هو ادراك الحس اشتراك الصور وقد سبق فى لفظ الاحساس فى فصل السين من باب الحاء • ويعرف ايضا بحركة النفس فى المحسوسات بواسطة المتصرفه ويجبى فى لفظ الفكر • وتخيّل نزد شعراء آنتست كه شاعر چيزى را در ذهن تخيل كند بسبب تمقل بعضى اوصاف آن كه دران صورت بندد واين را تصور نيز كويند مثاله • شعر • چو در پيش ستون شه بار داده • ستون پيشش بيك پا ايستاده • كذا فى جامع الصائغ •

( التخييلة ) عند الحكماء هى المتصرفه اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم ويجبى فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة فى لفظ المتصرفه •

( التخييل ) وهو مصدر من باب التفعيل ويطلق على تصوّر وقوع النسبة ولا وقوعها من غير تردد ولا تجويز هكذا ذكر ابو الفتيح والمولوى عبد الحكيم فى مبحث التصوّر والتصديق • وعلى الايهام كما يجبى فى فصل الميم من باب الواو • وعلى قسم من الاستعارة كما يجبى • ودر جامع الصائغ كويد تخيل آنتست كه لفظ مشترك مشتمل معانى آورده شود چنانچه سياق تركيب بر يك معنى تام حاكى بود ومراعات نظير كرده آيد وبسبب طوق نظير كان بر معنى دوم رود وآن معنى تام نباشد واين صنعت تزديك ايهام وخيال است وفرق آنتست كه درخيال يك معنى كه مجاز مصطلح ولطيفه آميز ويا ضرب المثل مراد باشد و بر معنى حقيقى خيال رود ودر ايهام هر دو معنى تام است ليكن يك قريب دوم بعيد وبعيد بسبب سياق تركيب باشد ومراد معنى بعيد بود وايضا همان يك معنى تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كان بر معنى دوم رود وثابت نباشد واين صنعت در غايت دلاوىز است مثاله • شعر • كوكب از نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حراره ازو • لفظ حرارت دو معنى دارد يكي كرمى دوم دف زدن معروف كه در شادياها باشد وايضا مراد معنى اول است وهين معنى تام است وليكن بسبب ذكر دف

( اول )      « كشف »      ( ٣٢ )

لاهل الجنة في الكتيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان ولذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكم عليهم باليوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل . ودر كشف المغات ميكويد ونيز خيال عالم مثال را كويند وآن برزخ است میان عالم ارواح واجسام . حضرت جنید فرموده اند انی وجدت سبعین ولیا یعبدون الله بوهم وخیال . وعبادت بوهم وخیال آنرا كويند كه بغير تمكين واستقامت مشاهده و معاینه حق حقیقه یقین باشد كه خواص را بود و نه آن وهم وخیال كه مستولی بر عوام است نعوذ بالله منها . وخیال نزد شعراء آنست كه ایراد اللفظ مشترك مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد و شرط آنست كه مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود یعنی در يك جانب صورت معنی معایه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و هم آن معنی مراد باشد و این خیال بر دو نوع است یکی خیال لطیف دوم خیال دلاویز . خیال لطیف آنست كه مجاز اصطلاحی آورد مثاله . شعر . چون سبزه بر آن لعل لب یار دمید . جانم باب از هوای آن سبزه رسید . تاریش کشیده است شدم زو كشته . كوئی كه برای كشتنم ریش كشید . درین رباعی ریش كشیدن دو معنی دارد حقیقی كه معلوم است و مجازی كه اصطلاحی است تأکید فعل یعنی ظاهر خیریت و معلوم است و مراد همین است و بر معنی حقیقی خیال می رود . و خیال دلاویز آنست كه الخیاله امیز باشد و یا ضرب مثلی بود مثاله . شعر . آن شیر فروش روی زیبا دارد . وز چرب زبانی همه شكر بارد . هر جا كه یكی كودك خوش می بیند . در حال برو شیر فرو می آورد . لفظ شیر فرو می آورد دو معنی دارد یکی اصطلاحی و آن مثل است و دوم مفهوم كلمات كه معنی حقیقی است و خیال بر آن می رود و آن لطیف مشهور است مثال دیگر . شعر . فقاعی من كه هست افزون بجمال . خوبی و لطافت است اورا بكمال . افسوس همین كه هر كه دانكیش دهد . فقاع بنام او كشاید در حال . درین رباعی ضرب المثل است و یكی معنی حقیقی و آن كشادن فقاع و بر آن كان رود و دیگری معنی مجازی مصطلح كه مراد است تفاخر است كذا فی جامع الصنائع و فرق در میان خیال و ایهام و تخیل عن قریب مذکور می شود .

( الخیالات ) عند الاطباء هی الوان تحس ادم البصر نأنها مبنوثة فی الجوهر كذا فی بحر الجواهر . و فی الموجز هی اشكال ذوات الوان تری فی الجو والمال واحد .

( الخیالی ) تطلق علی الصورة المرئیه فی الخیال المأدیة الیه من طرق الحواس وقد



روح انساني است كذا في كشف اللغات . وقيل خال زرد صوفيه وجود محمدى را كويند  
يعنى هستى عالم كذا في بعض الرسائل .

( الخيال ) بالفتح وتخفيف المثناة التحتانية في اللغة بمعنى پندار وشخص وصورتي كه در  
خوابي دیده شود يا در بيداري تخيل کرده شود . كما في المنتخب . وعند الحكماء يعلق  
على احدى الحواس الباطنة وهو قوة تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت  
تلك الصور عن الحواس الباطنة ومحله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة  
للدماغ عند الجمهور . وقال في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو  
آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص  
بالحس المشترك وما في مؤخره اخص بالخيال . واستدلوا على وجود الخيال بانا اذا شاهدنا  
صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل  
ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي  
شاهدناها قبل ذلك وان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواثيق وغيره . قال  
الصوفية الخيال اصل الوجود والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك  
بالحق وان له من الصفات والاسماء ما له اين واين محل ذلك فعلم ان الخيال اصل جميع  
العوالم <sup>لا يخلو</sup> . هو اصل الاشياء وذلك المحل هو الخيال فبت ان الخيال اصل العوالم  
بالله <sup>الاربي</sup> الى انبي صلى الله عليه وسلم كيف جعل هذا المحسوس مناما والنام خيال  
حيث قال الفاس <sup>نيسام</sup> فاذا ماتوا انتبهوا يعنى تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دار  
الدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلى فاذا الغفلة منسجة على  
اهل البرزخ واهل المحشر واهل الجنة والار الى ان تجلّى عليهم الحق في الكتيب الذي  
يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى وهذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها  
خيال ولاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال  
في اى عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخيال معاشهم او معادهم وكلا الامرين غفلة من  
الحضور مع الله فهم نائمون والحاضر مع الله هو المنبه وعلى قدر حضوره مع الله يكون  
انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون  
بما كان منهم وما هم فيه من عذاب او نعيم وهذا نوم لانهم غافلون عن الله وكذلك اهل  
القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله وهذا نوم لانه  
غفلة عن الحضور لكنهم اخف نوما من اهل البرزخ وكذلك اهل الجنة والنار فان  
هؤلاء مع ما تنعموا به وهؤلاء مع ما تعذبوا به وهذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما  
من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف ومن في الكتيب فقط فانهم مع الله وعلى  
قدر تجلّى الحق عليهم يكون الانتباه حاصل لهم ومن حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر

منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وهو التخلخل الحقيقي ويقابله التكاثف الحقيقي وهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندماج وهما حينئذ من انواع الحركة في الكم . فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثف والذبول والهزال والانتقاص الصناعي ورفع الورم لان الكل انتقاص . وبقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو والسمن والانتفاش وايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل . وفيه بحث وهو ان كل واحد من الورم والاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فلي الاول يختل حد السمن وعلى الثاني يختل حد التخلخل . ويمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن والتخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما . وحاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير والذي يدل على ثبوت التخلخل والتكاثف هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال وهو التكاثف ثم ازداد بلا انضمام وهو التخلخل . ومنها الانتفاش بالفناء وهو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالغطن المنفوش ويقابله التكاثف بمعنى الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية لطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالغطن المافوف بعد نفشه وهما بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض . وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل والتكاثف على المعنى الاول حقيقة وعلى الثاني مجاز . ومنها رقة القوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وهما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف وظاهر كلام المواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ وعلى الثالث مجاز وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى المعنى حاشية شرح هداية الحكمة وشرح المواقف في مباحث الحركة .

(الحال) برادر مادر و نشان سیاه که بر رو یار عضو باشد مقدار دانه کنجد . و در اصطلاح سالکان اشارت بقطه وحدتست من حیث الحفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و الیه يرجع الامر که چه خال بواسطه سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله ولا یعرف الله الا الله . و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال کویند و اگر خوب روئی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال کویند و سبب زینت شمرند . و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطه



في القلب لا تدع فيه خلاء الا ملائمة لما تخلله بن اسرار الالهية ومكنون الغيوب والمعرفة لاصطفائه عن ان يطرقه نظره لغيره ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذاً خليلاً غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً . وبالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب . واختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلقة فقال قوم المحبة ارفع . لخبر اليه في انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سل تعطى فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلاً وكلت موسى تكليماً فقال لم اعطك خيراً من هذا الى قوله واتخذتك حبیباً . ولان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى وفي ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم مذكور السموات والارض . وقال قوم الخلقة ارفع ورجحه جماعة متأخرون كالبدري والزركني وغيره لان الخلقة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية ومن ثم اخبر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بان الله اتخذ خليله خليلاً ونفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة وايضا فانه تعالى يحب التوابين والمتطهرين والصابرين والمقسطين والمنتقين وخلته خاصة بالخليلين . قال ابن القيم وظن ان المحبة ارفع وان ابراهيم خليل ومحمداً حبيب غلط وجهل ورد ما احتج به الاولون مما مر بانه انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة والخلقة وهذا لا نزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين والذي قامت عليه الادلة استنادها الى وصف الخلقة الموجودة في كل من الخليين فخلقة كل منهما افضل من محبة كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي . وفي الصحائف الخلقة من مراتب المحبة . وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب . واين را پنج درجه است . اول معانده . محب در هر مجاس كه نشيند از اغيار چشم زندواز ديوو مردم تمام انديشمند شود . دوم صدق . سوم اشتهاار وتشهير درين مقام آن است كه از اينيت بيرون آيد ومتى وكيف زاترك دهد شهرت وخمول را فرقى نداند . چهارم شكوى است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكو بى وحزنى الى الله . پنجم حزن وكان عليه السلام دائم الحزن . ودر لطائف اللغات ميكويد كه خلت در اصطلاح صوفيه عبارت است از تحقق عبد ببحيثى كه حق درو تجلى كند .

( الاخلال ) بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصاً عن اصل المقصود غير واف ببيانه كقول الشاعر . شعر . والعيش خير في ظلال . ل النوك بمن عاش كذا . النوك الحق والكذ اى المكدود والمتعوب فان اصل مقصود ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل وانظره غير واف بذلك فيكون محلاً كذا في المطول في بحث الایجاز والاطناب .

( التخلخل ) عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثف الذى يقابله تقابل التضاد .

( الخناق ) بالضم وتخفيف النون عند الاطباء وهو ورم في عضلات الخنجرة والنفخ وهو موضع بين اللهاة وشوارب الخنجور واردة الكلي وهو الذي يحوج صاحبه دائماً الى فتح فيه وولع لسانه كذا في بحرالجمواهر وفي الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعميرها انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم .

( الاختناق ) على وزن الاقعال في اللغة خنقه كردن وفي الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب او تعميره . واختناق الرحم هي سمي الرحم . بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشى تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك غشى متواتر وهذه الهلة تمرض للنساء اللواتي يجبس فيهن الطمث والمثني كذا في بحرالجمواهر .

### فصل اللام

( الخبل ) بالفتح وسكون الموحدة في اللغة قطع اليد . والرجل كما في المنتخب . وعند اهل العروض هو الجمع بين الخبن والطي كما في بعض رسائل العروض العربي وهكذا في جامع الصنائع قال خبل جمع ميان خبن وطي است پس مستفعلان فمعلن كردد بجهار متحرك ويك ساكن در آخر . ودر منتخب ميكويد خبل رفتن سين وفا است از كلمة مستفعلان در بحر بسيط .

( الخذلان ) بفتح الحاء وسكون الذال المعجمتين كما في المنتخب وبكسر الحاء كما في الصراح بمعنى كذاشتن . وعند الاشاعرة هو خلق قدرة الممضية في العبد . وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام ويحيى في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام .

( الخزل ) بفتح الجيم او الحاء وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار والطي فتفاعان يصير بالاظهار مستفعلان وبالطي مفتعلان هكذا في بعض رسائل العروض العربي وجامع الصنائع وعنوان النرف . والخزل في اللغة انقطع والمناسبة بين المعنيين ظاهرة .

( الاختزال ) في اللغة القطع . وعند اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء .

( الخلة ) بالضم والتشديد في اللغة الحبة وعند السالكين اخص منها وهي تخلل مودة



الشهوانية تحدث العفة وهي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والخلاعة الذي هو افراطها وهو الوقوع في ازدياد الذات على مايجب وبين الحمود الذي هو تفريطها وهو السكون عن طلب الذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للباطنة . ومن اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة وهي هيئة للقوة الغضبية متوسعة بين التهور الذي هو افراطها وهو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها ففي الشجاعة تصير السبعية . منقادة للباطنة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا واذا امتزجت الفضائل اثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوسطاطة واليه اشير بقوله عليه لسلام خير الامور اوساطها . والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سباعا وبهيمة للاستيلاء فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل . مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعام والبهيمة الى العلف والاهلاك الكل . واما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف والبلويع .

( الخلق العظيم ) عند السالكين هو الاعراض عن الكونين والافبال على الله تعالى بالكلية . وقال الواسطي الحاق العظيم ان لا يخاصم ولا يخاصم قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشوائد والحن كذا في مجمع السلوك . والخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم على ما قالت عائشة رضى الله عنها هو القرءان يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والنوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك . والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه والخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا في نور الانوار .

( علم الاخلاق ) هو علم السلوك وقد سبق في المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة في المقدمة ايضا .

( الخلق ) بضمين وسكون الثانى ايضا فى اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة والجمع الاخلاق . وفى عرف العلماء ملكة تصدر عنها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف فقير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا وكذا اراسخ الذى يكون مبدأ للافعال النفسية بعسر وتأمل كالخبيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد باعطائه الشهرة وكذا ما تكون نسبتة الى الفعل والنزك على السواء كالقدرة . وهو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا وهو انه لا يجب فى الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة فما قال المحقق افتتازانى فى المطول فى بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اى تصدر عن النفس بسببها الافعال بسهولة مبنى على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم فى حاشية المطول . ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان وغيرها وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما . وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتديرها اياه تحتاج الى قوى ثلث . احديها القوة التى بها تعقل ما تحتاج اليه فى تدبيره وتسمى بالقوة العقلية والنطقية والملكية والنفس المطمئنة وتعبر عنها ايضا بقوة هى مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى انتظار فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد . وثانيها القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن ويلايمه من المأكول والمشارب وغير ذلك وتسمى بالقوة الشهوانية والهيمية والنفس الامارة . وثالثها ما تدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتعبر عنها ايضا بماهى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى قوة غضبية سبعة ونفسا لوامية . قيل والظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب اطلاق اسم المحل على الحل ثم صار حقيقة عرفية . ثم اعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلث طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هى الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى الاطراف وغيرها ما ليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هى الاوساط من احوال هذه القوى والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبل الافراط . وثلاثة اخرى من قبل الفريط وكلا طرفى كل الامور مذموم . فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة وهى هيئة للقوة العقلية العمياء متوسطة بين الجرزة التى هى افراط هذه القوة وهى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمحالفة الشرائع وبين البلاء والعبادة التى هى فريطها وهى تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة . والحكمة هى معرفة الحقائق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها وما عابها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هكذا فى التلويح . وقد عرفت فى لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة والظن بانها من انواعه باطل . ومن اعتدال القوة



الاستدراج ان يعطيه الله كل ما طلبه في الدنيا ليزداد غيه وضلاله. وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله \* وذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرر الافعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مقصوده فيخينذ يصل الى المطلب ويزيد حصول اللذة والميل وزيادته توجب زيادة السعي ولا تزل تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل وتحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك ويظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فيخينذ يستحق غيرة وينكر عليه ويحصل له امر من مكر الله وغفلة فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس بها بل يصير خوفه من الله اشد وحذره من قهره اقوى وان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الاقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا وهذا هو الفرق بين الكرامة والاستدراج \* اعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدر جهنم من حيث لا يعلمون وثانيها المكر ومكروا ومكر الله وثالثها الكيد ان كيدى متين ورابعها الخدع يخادعون الله وهو خادعهم وخامسها الاملاء انما تملى لهم ليزدادوا انما وسادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بقتة اتهمى \*

( الخفكان ) بفتح الخاء والفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قل القرشي ولا نفي بالاختلاجية ههنا ماهو المفهوم من لفظ الاختلاج وهو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض وكما ان تلك الحركة تحدث بسيلان المادية الردية العفة على الاعضاء وترتعد لدفعها كذلك حركة الخفكان تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتعد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحرالخواهر \*

( الحلقة ) بالكسر وسكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح \* واختاف العلماء في تفسيرها ف قيل هي مجموع الشكل واللون وهي من الكيفيات المختصة بالكيميات وقيل الشكل المنضم الى اللون وقيل كيفية حاصلة من اجتماعهما كذا في شرح المقاصد \*

( الخلق ) بالفتح وسكون اللام آفریدن وآفرينش وآفريده شكان \* ودر اصطلاح سالكان عالميست که موجود بماده ومدت باشد مثل افلاك وعناصر ومواليد ثلاثه يعنى جمادات ونباتات وحيوانات که اين را عالم شهادت وعالم ملک وعالم خلق نامند \* وخلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممکنات کذا في لطائف اللغات \*

سواء وافق ذلك غرض مرتكبسه او لم يوافق وعاقبة ذلك حسرة وندامة فقد آل الامر الى الاهانة . والسحر ليس من الخارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعمد ظهور مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جرى العادة الا ترى ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبيعية غير خارق وكذلك الطلسم والشعيرة وهذا هو الحق . وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوها . وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولاً . ولانه يلزم كون حركة البطش ايضاً من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء . وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز . وقال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقروناً بالدعوى اولاً . اما القسم الاول فذلك الدعوى اما ان تكون دعوى الالهية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين . فهذه اربعة . الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخارق الذي يظهر من المثالة بالابتلاء كما في السمائل الحمديّة وجوز اصحابنا ظهور الخوارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال وانما جاز ذلك لان شكله وخلقه تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لا يفضي الى التلبس . والثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعى صادقاً او كاذباً فان كان صادقاً وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذباً لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة . واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا . واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فمند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لا يجوز . اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شيء من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحاً مرضياً عند الله او يكون حينئذ مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه واكثرها المعتزلة الا ابا الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردوداً عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضاً وهذا هو المصحى بالاستدراج . ثم قال اعلم ان من اراد شيئاً فاعطاه الله تعالى مقصوده لم يدل ذلك على كونه وجبها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراماً للمعبود وقد يكون استدراجاً ومعنى



الترجيح ثم التوقف انتهى • والظاهر من هذا ان الخلف بكسر اللام وانه اعم من الاول وجوداً والخلف على صيغة اسم المفعول • وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي احتجب فيه ائمة الالة في انه في الاعل عربي ارعجى مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح انصاب الصبيان •

(الخرف) بالفتح وسكون الواو ترسيدين وعند اهل السلوك هو الحياء من المعاصي والمأهي والتألم منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى واوحى الى داود خفني كما يخاف السبع الفار وقال من خاف الله خافه كل شيء ومن خاف غير الله خوقه الله من كل شيء كذا في اصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

(الحيفاء) بالفتح وسكون المشاة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء وعند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلماتها منقوطة باجها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته للسيد السند ومثاله في العارسي هذا البيت • شعر • دادة بخشش همه بي عالم • كرده پيشش دعا بنی آدم • وهي ليس من علم البديع وان ذكرها البض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

### فصل القاف

(الخرقة) بالكسر وسكون الراء المهملة بارة جامه وجامه كه از بارها دوخته باشند كما في المنتخب • وزد صوفيه جاة است كه صوفيان می پوشند وآن دو قسم است یکی آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مراسلاك رابپوشانند واين راخرقة ارادت وتصوف كويند دوم آنكه در اول قدم سالك رابپوشانند نا از بركت آن از معاصي بازمانند واين راخرقة برك وخرقة تشبه كويند • مرید درخرقة تشبهه مرید رسمی است ودر حرقة تصوف مرید حقیقی است كذا في مجمع السلوك •

(الخارق) في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ان يظهر عن المسلم او الكافر • والاول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو الموتة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولا وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه وهو الارهاض اولا وهو الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج اولا وهو الاهانة ومنهم من ربح القسمة وادخل الارهاض في الكرامة فان مرتبة الانبياء لانكون ادنى من مرتبة الاولياء وادخل الاستدراج في الاهاة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله

واعتبار القابل وعدمه قسمة اخرى كما هو المشهور .

( الاختلاف الاول ) عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضا .

( الاختلاف الثاني ) عندهم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الابعد والاقرب ايضا وباختلاف البعد الاقرب ايضا وباختلاف المطلق ايضا كما في الزيجات .

( الاختلاف الثالث ) عندهم هو التعديل الثالث ويحى الكل في فصل اللام من باب العين .

( اختلاف الممر ) عندهم قوس من فلك البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويحى في لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال .

( اختلاف المنظر ) عندهم هو التفاوت بين الارتفاع الحقيقي والارتفاع المرئى وهو قوس من دائرة الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخطين المارين بمركز الكوكب المتهين الى سطح الفلك الاعلى الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من منظر الابصار . وانزاوية الحادثة من تقاطع الخطين عند مركز الكوكب يسمى زاوية اختلاف المظهر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس ويبلغ غاية عند كونه على الافق الحسى . والارتفاع المرئى ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية وهذا هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع . وقد يكون اختلاف المنظر في الطول والعرض لاما اذا اخرجنا دائرتى عرض تمران بطر في الموضع المرئى والموضع الحقيقى من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف المظهر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخطين المذكورين ومنطقة البروج فمجموعهما او التفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض وان شئت التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبدالعلى البرجندى .

( المختلف ) بفتح اللام على انه مصدر ميمى كما في شرح النخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد السارى شرح البخارى . وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهرا فيجمع بينهما او يرجح احدهما . والمختلف قيمان . الاول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما . والثاني ما لا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الاول ما لم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ والثاني ما لا يعلم فيه ذلك الا ببد من



يحملهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدها وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية بان يقال  
 الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان والافترخالقان ثم ينقسم المتخالفان الى المتماثلين  
 وغيرهما . والحق عدم وجوب ذلك ولا دخولهما في حد المتضادين . اما الاول فلان امتناع  
 اجتماعهما عنده ليس لتضادهما وتخالفاهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد ورفع الانثنية  
 فهما نوعان متباينان وان اشتراكا في امتناع الاجتماع . واما الثاني [١] فلان المتماثلين قد يكونان  
 جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين . فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين  
 في الحد قطعا قلت لا ادراج ايضا اذ ليس امتناع اجتماعهما لهما الذاتيهما بل للمحل مدخل في ذلك فان  
 وحدته رافعة للانثنية منهما حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الانثنية لم يستحل اجتماعهما ولذا  
 جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين  
 معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوى  
 عبد الحكيم . وعند الحكماء كون الاثنين بحيث لا يشتركان في تمام المهية وفي شرح  
 المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان وان لم يشتركا  
 فهما متخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما انتهى . والفرق بين هذا وبين  
 ما ذهب اليه اهل الحق واضح . واما الفرق بينه وبين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من  
 ان التخالف غير التماثل فيقر واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهية وعدم الاشتراك في  
 الصفات النفسية متلازمان ويؤيده ما في الطوابع وشرحه من ان كل شئين متغايران . وقال  
 مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيثان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن  
 انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران والافصفة وموصوف اوكل وجزء على الاصطلاح  
 الاول وهو ان كل شئين متغايرين ان اشتركا في تمام المهية فهما المثلان كزيد وعمر فانهما  
 قد اشتركا في تمام المهية التي هي الانسان والافهما مختلفان وهما اما متلاقيان ان اشتركا في  
 موضوع كالسواد والحركة المعارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه  
 الاخر كالانسان والناطق او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فان  
 صدق الاخر على جميع افراد فهو الاعم مطلقا والافهو الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا  
 في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى . وقال السيد السند في حاشيته ان اعتبر  
 في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ  
 من الامور المتحدة الموضوع المتعة الاجتماع فيه داخلا في التساوى لخروجه عن مقسمه  
 وان لم يعتبر ذلك يكون السواد واليباض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين  
 لافي المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة برأسمها

[١] اى عدم الدخول في الحد سواء كان الدخول مرجبا لجهلها قسما من المتضادين اولا اذ لو  
 خص بالوجب لا يرد سؤال فان قلت الخ ( لمصححه )

قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية فى آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف فى جانب المخالف فى الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب فى الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ماقرر انتهى . وعند الاطباء هو الاسهال الكائن بالادوار . واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدي كذا فى حدود الامراض . وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متماثلين اى غير متشاركين فى جميع الصفات النفسية [١] وغير متضادين اى غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالتخالفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متماثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هى غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتماثلة لا متناع اجتماعها فى محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن . واما ما قالوا الاثنان ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية اى فى جميعها فالتماثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين فى الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لاختلاف وجودها فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتماثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن التماثلين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيه الاقسام الثلاثة . وقيل التخالف غير التماثل فالتخالفان عنده موجودان لا يشتركان فى جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فككون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا فى اوصاف النفس فتماثلان والا فمختلفان والمختلفان اما متضادان او غيره ولا يضر فى التخالف الاشتراك فى بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات وكالقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية . وهل يسمى المتخالفان المتشاركان فى بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المتماثلين فى ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة فى اطلاق الاسم ويحجى فى لفظ التماثل . اعلم ان الاختلاف فى مفهومه غير عائد ههنا اى فى التماثل والاختلاف فانه لا بد فى الانصاف بهما من الانينية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يحوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشئ منهما ثم اعلم انه قال الشيخ الاشمرى كل متماثلين فانهما لا يجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان

[١] الصفة النفسية هى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات فالنفسية مثل الانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان والمعنوية كالتحيز والحدوث ( انصححه )



اقتراى شرطى والآخر استثنائى متصل مستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفتقر بيان الشرطية الى دليل فتكثر القياسات . وقد يقل ان الاقترانى مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها امر لازم له ومن حمية صادقة في نفس الامر مثلا اذا كان المطلب لا شئ من ج \* ب . فقول لو لم يصدق هذا اصدق بعض ج \* ب . ومعنا حمية صادقة وهى كل ب \* ا . ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج \* ا . ونجعلها مقدمة للاستثنائى ونقول لكن ليس بعض ج \* ا . اذ هو محال بدليله صدق هذا حق . وقيل فى تكملة الحاشية الجلالية ويمكن ارجاءه الى استثنائين بان يقال لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه حقا لكن كون نقيضه حقا باطل فعدم كون المطلوب حقا باطل اما الملازمة فليكونها بديهة واما بطلان اللازم فلانه لو كان نقيضه حقا لكان محال واقعا لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير النسب بعده من الاستثنائى ووافق بما اعتبر فى تفسيره من ابطال القيص . وانت تعلم ان الحكم بشئ من الرجوعات المذكورة لا يصح على اطلاقه لجواز ان يكون بطلان القيص بديها ايضا فى بعض المطالب فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائى الا ان يقال اعتبر فيه اصطلاحا ابطال القيص بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليأمل انتهى . (قائدة) انما سمي الحلف خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكأنه يأتى مطلوبه من خلفه اى من ورائه . ويؤيده تسمية القياس الذى ينساق الى مطلوبه ابتداء اى من غير تعرض لابطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتى مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة . وقيل سمي خلفا اى باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب لا لانه باطل فى نفسه هذا كله خلاصة ما فى كتب المنطق وما ذكره التفازانى فى حاشية العضدى والحلف بالضم خلاف المفروض . والحلف بفتحيتين بمعنى پس اينده ويحيى الفرق بينه وبين السلف فى فصل الفاء من باب السين .

(الخلفية) فرقة من الخوارج المجاردة اصحاب خلف الخارجى وهم خوارج كرامان ومكران اضافة الى القدر خير وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك كذا فى شرح المواقف

(الاختلاف) ائمة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل فى قول بنى على دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما فى بعض حوائى الارشاد ويؤيده ما فى غاية التحقيق منه ان القول المرجوح فى مقابلة الراجح يقال له خلاف لاختلاف وعلى هذا

( الحقة ) بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان الخفيف المطلق والاضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثناة .

( الخفيف ) ضد الثقل وقد سبق . وعند اهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية والمنهوك يحى في فصل الكاف من باب النون . وعند اهل العروض هو اسم بحر وزنه فاعلاتن مستفعان فاعلاتن مرتين كذا في عنوان اشرف . ودر جامع الصنائع كويد بحر خفيف دو وزن نبشته شده يكي تام دوم مجزو اول جميع اجزاء بر اصل مثاله . شعر : زخفيف ار طلب كنى مثلى را تو وزن كن . فعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن . دوم دو جزء بر اصل ويكى محذوف مثاله . شعر . آن نمونه كش بسخن . فعلاتن مفاعلاتن فلن انتهى .

( التخفيف ) هو ضد التشديد ومنه ان الخففة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا كما في فتح الباري وقد مر في لفظ التثقل ايضا في فصل اللام من باب التاء المثناة . وتخفيف الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة باقلب او الحذف او الاسكان كما يحى في لفظ الاعلال في فصل اللام من باب العين . والهمزة الخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ويحى في لفظ التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة .

( الخلف ) بالفتح وسكون اللام عند المنحقيين هو القياس الاستثنائي الذى يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم . وانما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذى استثنى فيه نقيض التالى فانه ليس قياس الخلف اذ لم يقصد فيه اثبات المطلب بابطال نقيضه وان لم يكن ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا . واما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الاصل بنفسه ان كان بسيطا وبجزئيه او باحدهما ان كان مركبا لينتج محالا وهو يعم الموجبات والسوالب لانه يعم كل فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصيتين الجزئيتين السالبتين مثلا المطلوب ان عكس قولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان انسان فقلنا اذا صدق كل انسان حيوان صدق بعض الحيوان انسان والا يصدق نقيض العكس وهو لا شئ من الحيوان بانسان ونضمه مع الاصل وهو قولنا كل انسان حيوان فقول كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان ينتج لا شئ من الانسان بانسان وهو محال لانه سلب الشئ عن نفسه . اعلم ان القياس منحصر في الاقرانى والاستثنائى فوجب رد هذا القياس وتحليله الى ذلك وقد اختلفوا فيه فنيل هو قياس مركب من قياسين احدهما



حرارتها وحرارة ما يابها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شبيه بماء الكشك التخزين اى الغايظ فى بياضه وقوامه وملاسته وهو الذى يسمى كيلوسا بلسان السريانية ويجذب الصافى منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بما ساريقا وينطبخ فى الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اى الزبد وشئ كالرسوب وقد يكون معها شئ محترق ان افترط الطبخ وشئ فجع ان قصر الطبخ • والرغوة هى الصفراء الطبيعية والرسوب هى السوداء ويسميا جالينوس خلطاً اسود • والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكشيفه سوداء غير طبيعية والشئ الفجع منه هو البالغ طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة فضجاء فهو الدم •

( الحياطية ) فرقة من المعتزلة اعجاب ابى الحسين بن ابى عمرو والحياط قالوا بالقدر وتسمية المعلوم شيئاً وجوهرها وعرضها وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهى اى ارادته تعالى فى افعال نفسه الخلق اى كونه خالقا لها وفى افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمعتقديهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا فى شرح المواقف •

#### فصل العين المهمة

( الاختراع ) قد سبق فى لفظ الابداع فى فصل العين من باب الباء الموحدة ويحى ايضا فى لفظ التكوين فى فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويحى فى لفظ المتقارب فى فصل الباء من باب اتقاف •

#### فصل الفاء

( الحريف ) بالراء المهمة هو فصل من الفصول الاربعة من السنة ويحى فى لفظ الفصل فى فصل اللام من باب الفاء •

( الحزف ) بفتح الجاء والزاء المعجمة هو السعال • والحزفى هو النوع الرابع من انواع جرب العين كذا فى بحر الجواهر وانواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

( الحسوف ) هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويحى ذكره فى لفظ الكسوف فى فصل الفاء من باب الكاف •

( الخلف ) بالضم والتشديد لغة موزة وشرا الذى يستتر الكعب وامكن به السفر كما فى المحيط او المشى به فرسخا وما فوقه كما فى الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخلف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور امكن فى المجموع انه الخلف الصغير كذا فى جامع الرموز فى فصل المسح على الخفين •

والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلى البرجندى . وفى شرح الجفمى الخط الواصل بين نقطتى الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى .

( خط الوسط ) ويسمى الخط الوسطى ايضا يحى تفسيره فى لفظ الوسط فى فصل الطاء من باب الواو .

( الخلط ) بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا ويسمى كيموسا ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما فى بحر الجواهر . فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم واغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع . وقولهم سيال اى من شأنه ان ينسبط . تسفلة بالطبع حتى لو خلى وطبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والسخاع والشحم ولا يخرج البالغ الزجاجى والجصى لانهما رطبان سيالان طبعيا وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجصى فى اللون والطبع لا فى القوام وكذا الحال فى عدم خروج السوداء الرمادية . ولا يغنى هذا القيد عن الرطب للفرق بينهما فى الرمل . والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقربنة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القارئ . والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان للاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطيره والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الحائط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولا اذ الغذاء يطلق على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد فى التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة . ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور . وقولهم اولا يخرج الرطوبة الثانية والمنى عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولا فى الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولا بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط . وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد فى الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه . ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكان اخصروا احسن . وانواع الاخلات اربعة استقراء الدم والصفراء والبالغ والصفراء . وكل واحد منها يقسم الى طبيعى وغير طبيعى والطبيعى من كل خلط هو ما تولد فى الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعيا عند الاطباء . وفى بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعى ايضا هو الذى من شأنه ان يصير جزءا من جوهر المغذى وحده او مع غيره والخلط الردى هو الذى ليس من شأنه ذلك انتهى . وكيفية تولد الاخلات ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من



خط السميت . الخط المدير . خط المركز المعدل . المشرق والمغرب . الظل . التقويم . نصف النهار ٤٧٩

وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك واتصباها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولابية ولما كان افقه منصفاً للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به . والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتان وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدى الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمروور الشمس على سمت رؤسهم واذا وصلت احدى الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم واذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر واذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا . وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيحكي .

( خط السميت ) هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت . وخط سميت القبلة عندهم يحيى في فصل التاء من باب السين .

( الخط المدير ) عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويحيى في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير .

( خط المركز المعدل ) هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى مركز التدوير منتها الى فلك البروج .

( خط المشرق والمغرب ) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب ويسمى خط الاعتدال ايضا . وفي شرح الجعيني للقاضي ويسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى . وهذا الخط وخط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات .

( خط الظل ) ويسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل .

( خط التقويم ) ويسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتها الى سطح الفلك الاعلى .

( خط نصف النهار ) عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب . سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار . وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار . وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا ويسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به

ويجئ ايضا في لفظ المقدار . وعند الحكماء والمهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اى مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض وقال شارحه كأن المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد وهو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة وجذر ثلثة واما مركب وهو ما يعبر عنه باسمين ويسمى ذا الاسمين ايضا كثلثة وجذر ثلثة مجموعين على ما في حواشى تحرير اقليدس . وايضا الخط اما مستقيم او محدب . فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين القطبتين اللتين هما طرفاه فان القطبتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل ويمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . وعرف ايضا بأنه الذى بعده مساو للبعد الذى بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول . وبانه الذى يستر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر . والمحدب بخلاف المستقيم . والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . واما الخط المستقيم عشرة اضلاع والساق ومسقط الحجر والعمود والقاعدة والجانب والقطر والوتر والسهم والارتفاع وتفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير ويسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار ومنحن ويسمى غير فرجارى ايضا . فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اى الى ذلك الخط . ورسم ايضا بانه الذى يتوهم حدوثه من حركة نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اى بين القطبتين . وبانه الذى يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول ويسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم الحل . وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحناء مطلقا فيشتمل محيطات القطاعات المختلفة . والخط المنحني ما لا يكون كذلك اى لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحناء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وشرح خلاصة الحساب . والخط المقسوم على نسبة ذات وسط وطرفين هو الذى تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرها هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

(خط الاستواء) هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهمنا معدل النهار قاطعا للعالم فهى في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي . فالشمالي ما كان في جهة انقطب الذى يلي بنات النعش . والجنوبي ما يقابله . ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان ويسمى افقه افق الفلك المستقيم



الخط والجسم من حركة السطح . ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط وتلك النقطة رأس المخروط وذلك السطح المستدير اى الصنوبرى باسطح المخروطى والخط الواصل بين تلك النقطة ومركز القاعدة بسهم المخروط ومحوره . فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم والا فمائل . واما ما قيل فى تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ارادة خط موصول بين محيط دائرة ونقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحا مخروطيا لا جسما مخروطيا لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلا مسطحا لا مجسما . ومنها المخروط المستدير الناقص وهو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التى هى رأسها . وبالجمله فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويازى القاعدة كان القسم الذى يلى القاعدة مخروطا مستديرا ناقصا واما القسم الذى يلى رأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه . ومنها المخروط المضلع وهو جسم تعلقى احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثثة فصاعدا هو اى ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم واحاط به ايضا مثلثات عددها مساو لعدد اضلاع القاعدة ورؤسها اى رؤس تلك المثلثات جميعا عند نقطة هى رأسه اى رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم والا فمائل . ومنها المخروط الذى يكون شبيها للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة وقاعدته لا تكون دائرة ولا شكلا مستقيما الاضلاع بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضى ومنه ما يكون رأسه نقطة وقاعدته سطحا يحيط به خطوط بعضها مستقيم وبعضها مستدير وهذه المعانى كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره . اعلم ان المخروط مأخوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل . ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعانى بالاشتراك اللفظى لا المعنوى اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذى يكون فى احد جانبيه فى الطول سطح وفى الآخر نقطة وهذا المفهوم ليس بجامع لعدم صدقه على المخروط المستدير الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا يخصص فى تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

( الخط ) بالفتح والتشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجاء المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال فى كشف الافات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقة محمدى است من حيث هى شامل خفا وظهور وكون وبرز است ونيز كفته اند كه خط عبارات است از عالم ارواح كه اقرب مراتب وجود است بغيث هويت در تجرد وبى نشانى . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهرى وقد سبق فى لفظ الجسم فى فصل الميم من باب الجيم

اليه مروراً كالبرق الخاطف ثم تركه وتوود الى ما كنت فيه كأنك لم تقصد وانما عرض عروضاً قيل وبهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخره وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والائمة . ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر نذشيطاً للسامع مفصلاً بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعاً آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للظالمين لشر مآب فذكر النار واهلها . قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخر . ويقرب ايضا منه حسن المطلب . قال الزنجاني والطبي وهو ان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد واياك نستعين . قال الطبي ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدو لى الا رب العالمين الذى خلقنى فهو يهدين الى قوله رب هب لى حكماً والحقنى بالصالحين انتهى ما فى الانقان .

### فصل الضاد المعجمة

( الانخفاض ) بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستلاء كما يحى فى فصل الواو من باب العين .

### فصل الطاء المهملة

( المخروط ) هو عند المهندسين يطلق على معان . منها المخروط المستدير التام وهو جسم تعليمى احاط به سطح مستدير اى دائرة وسطح ضوورى مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متضائفاً الى نقطة بحيث لو ادير خط مستقيم واصل بين محيط ذلك السطح المستدير وبين تلك النقطة ماسه فى كل الدورة اى ماس ذلك الخط ذلك السطح . وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا ضوورى . وبعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويحصل بينهما سطح تفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة . وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضاهى القائمة المفروض ثابتاً الى ان يعود الى وضعه الاول . وليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه . وعلى هذا يحمل كل ما وقع فى عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة والسطح من حركة



بعض المشايخ الخالص هو الذى لا باعث له الا طلب القرب من الحق . وفى السيد الجرجاني الاخلاص فى اللغة ترك الرياء فى الطاعات وفى الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه . وتحقيقه ان كل شئ يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصا ويسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث ودم لبنا خالصا فانما خلوص اللبن ان لا يكون فيه شوب من الفرث والدم . وقال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء والعمل لاجلهم شرك والاخلاص الاخلاص من هذين وايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله . وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات . وقيل الاخلاص ستر بين العبد وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى يفتميله . والفرق بين الاخلاص والصدق الصدق اصل وهو الاول والاخلاص فرع وهو تابع وفرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول فى العمل .

( التخلص ) عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه فى المدح كما فى جامع الصنائع . وعلى الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قول فى الاتقان فى فصل المناسبة بين الآيات ويقرب من الاستطراد وحتى لا يكاد ان يتفرقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلص اختلاسا دقيقا المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثانى بشدة الالتئام بينهما . وقد غلط ابو العلاء محمد بن غانم فى قوله لم يقع منه فى القرآن شئ لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقضاءات التى هى طريقة العرب من الانتقال الى غير المألوف . وليس كما قال فيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرون الماضية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعاه لهم ولسائر امته بقوله واكتب لنا فى هذه الدنيا حسنة وفى الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقب سيد المرسلين بعد تخصسه لامته بقوله قال عذابي اعيب به من اشاء ورحمتى وسعت كل شئ فساكتها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبى الامى واخذ فى صفاته الكريمة وفضائله . وفى سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزنى يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخره . وفى سورة الكهف حكى قول ذى القرنين فى السد فاذا جاء وعد ربى جملة دكاء وكان وعد ربى حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكة الذى هو من اشراط الساعة ثم الفخ فى الصور ثم ذكر الحشر ووصف مآل الكفار والمؤمنين . وقال بعضهم افرق بين التخلص والاستطراد انك فى التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقلت على ما تخلصت اليه وفى الاستطراد تمر بذكر الامر الذى استطردت

تخاف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويحيى في لفظ النقض ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون .

( الاخلاص ) بالفتح في الالة بمعنى رهائى كما في الصراح واما في الشرع فقيل هو الدرك . وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويحيى في لفظ الدرك في فصل الكاف من باب الدال .

( الاخلاص ) بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اى لا يفعل فعلا الا الله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي موضع آخر منه الاخلاص ان يكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقبلاته وافعاله واقواله لله تعالى . وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر الاخلاص تجرد الباعث للواحد ويضاده الاشتراك وكال اخلاص صدق است انتهى . ومآل العبارات واحد . وفي شرح القصيدة الفارضية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولاً كان او فعلاً عملاً كان او حالاً فله وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلاص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصاً بالكسر وفعله يسمى اخلاصاً . وينقسم الى اخلاص واخلاص اخلاص . اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام . الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه وعبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره . والثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظاً من الدنيا من جر نفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى . والثالث اخلاص في الاعمال اى العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظاً وترتب حسن ثوابه في الآخرة . والرابع اخلاص في الاحوال اى الالمات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلاً مبالاة بوجودهم . واما اثنى اى اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص وجه فعل الله تعالى في اخلاصه عن فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالخلص بالكسر حقيقة هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى . ودر مجمع السلوك ميكويد اخلاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بر آن توض نخواهد واين اخلاص صديقان است اما كسى كه بر اميد بهشت و بيم دوزخ عمل كند او نيز مخلص است ليكن از جهه مخلصان صديقان نباشد و هر كه عمل براى مجرد ريا كند در معرض هالكان باشد وهذا معنى ما قيل الخالص ما اريد به وجه الله تعالى وهذا معنى قول رويم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضاً في الدارين ولا حظاً في المليكين . وقال



او غيرهما وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا. [١]  
ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند  
الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معيان \* ومما ينبغي ان يعلم انه ليس  
معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بفهوم الصفة  
والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل  
في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم  
الاصلي وانه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل  
فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت المصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض  
للاخر كما يوجد في الدليل المستقل \* ومنها قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن ذلك  
اللفظ عامًا فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع  
القطع بان آحاده ليست مسمياتها وانما مسمياتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة  
بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت  
المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصا له \* اعلم ان التخصيص  
كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزاً على الفعل وكذلك النسخ صرح  
بذلك في العضدي في مباحث السنة \* تقسيم التخصيص بالمعنى الاول \* قالوا المخصص ينقسم  
الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاو المتصل والثاني المنفصل  
والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبذل البعض نحو جاءني القوم  
اكثرتهم \* والمنفصل اما كلام او غيره \* كالعقل نحو خالق كل شيء فان العقل هو المخصص  
لشيء بما سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل \*  
وكالحس نحو اوتيت من كل شيء \* وكالعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف  
اكله مشويا \* وكالتشكيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب \* فهذا اى تخصيص  
بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه  
يختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوى والبلويح والعضدي  
وحاشية الفتازاني \*

(تخصيص العلة) عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت عاتى صفة مؤثرة لكن

[١] وانما اشترط في التخصيص المفارقة وفي النسخ التراخي لان التخصيص بيان ان الافراد التي  
تناولها العام طاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال المخصص اذلو تراخي لدخل تلك الافراد في  
الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم الى  
الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لدخل في الحكم ثم تخرج \* واعلم ان اشتراط الاتصال  
انما هو في المخصص الغير وهو المخصص الاول فانهم (لمصححه)

وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب . ويرد عليه ان ما اخرج  
 فالخطاب لم يتناوله . واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص  
 كقولهم خصص الامام وهذا عام مختص ولا شك ان التخصيص ليس بعام لكن المراد به  
 كونه عاما لو لا تخصيصه وهذا ظاهر في غير الاستثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول  
 الجميع وان لم يكن الخطاب اى الحكم عاما فعبارة ابى الحسين ينتغر الى هذا التأويل  
 في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضاء سابقة الدخول وقولنا قصر العام على  
 بعض مسمياته انما يقتدر اليه في غير الاستثناء فيكون ادلى وبعضهم لم يفرق بين العام  
 والخطاب فزعم ان عبارة ابى الحسين لا يقتدر الى التأويل لان الخطاب في نفسه متناول  
 لذلك البعض المخرج . وقيل هو تعريف ان العموم للتخصص والمراد بالتخصيص هو  
 الاصطلاحى وبالتخصص اللغوى كانه قيل بالتخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع  
 لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى بين الحد والمحدد في الجلاء والخفاء باعتبار  
 ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوى  
 قد عرف واتخصيص الاصطلاحى بعد لم يعرف . وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام .  
 ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اى غير متراخ وهذا مصطلح  
 الحنفية . فبقيد الكلام خرج التخصيص الغير الكلامى فانه ليس بتخصيص اصطلاحى . نحو  
 العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شئ فان العقل يخص ذات الله تعالى منه . والحس  
 في نحو قوله تعالى واوتيت من كل نبي فان الحس يخص ما لم يكن فى ملك بليس . [١]  
 والامادة في نحو لا يأكل رأس فانه لا يتناول رأس الطير مثالا . وبقيد المستقل خرج غير  
 المستقل وهو الكلام الذى يتعاقب بصدر الكلام اى ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء  
 كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً وكذا  
 لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك . ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر  
 منفردا لا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء [٢] والا  
 فان كان بان يؤدى مؤداها فشرط [٣] والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية [٤] والا فصفة

- [١] فان قيل ما يدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل  
 لا غير . قلنا معنى تخصيص الحسن تخصيص العقل بواسطة الحس واستغنائه فلا اشكال ( لمصححه )  
 [٢] اى متصل نحو اكرم الناس الا الجاهل لان الاخراج انما يتصور فيه ( لمصححه )  
 [٣] نحو انت طالق ان دخلت الدار ( لمصححه )  
 [٤] نحو اتوا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ( لمصححه )



المعارف محل تردد \* اعلم ان الاشتراك والاحتمال اما معنوي اى ناش من المعنى كما  
 فى التكرات واما لفظي اى ناش من اللفظ سواء كان بحسب الاوضاع المتعددة كما فى المشترك  
 اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى من قبيل الاشتراك المعنوي او  
 بحسب وضع واحد كما فى سائر المعارف فان المعرف بالام العهد الخارجى مثلا كالرجل  
 يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء  
 تلك الخصوصيات وضعا عاما واما لانه موضوع لمعنى كلى ليستعمل فى جزئياته لافيه  
 واما ما كان فالاحتمال ناش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك  
 المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تمحل كما فى رجل عالم فلا يكون جارية فى قولنا  
 عين جارية صفة مخصصة وقد يتمحل فى حمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي  
 ويجعل جارية صفة مخصصة لانها قلت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال  
 العين لمعانيه وعينت معنى واحدا فلم يبق فى عين جارية الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك  
 المعنى \* وصاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او  
 معنويا اما فى الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب فى التخصيص وقلما  
 يبلغ مرتبة ازالة بالكلية \* فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل فى صورة الاستغراق  
 لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل  
 تقليل الشمول من التخصيص \* قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل  
 الاحتمال والقرينة لتعميم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا \* فان قلت  
 لا يتم ذلك فى كل رجل عالم \* قلت دخل الكل على الموصوف ولذا لا يمكن وصف الكل  
 بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقليل الاشتراك عبارة عن رفع  
 الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر  
 الاحتمال لهان الامر انتهى \* وفى عرف اهل المعاني هو القصر ويحى فى فصل الرأى من  
 باب القاف \* وفى عرف الاصوليين يطلق على معان \* منها قصر العام على بعض مسمياته  
 وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد  
 وعمر و مثل ليس من افراد مسمى الرجال اذ سمياه مافوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق  
 على ما يحى فى لفظ العام انها الآحاد التى دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى  
 مسميات العام لا افراد مدلوله ولولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز  
 جعل مسميات صيغة الجمع هى الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات  
 اولاً ثم اخرج بعض كما فى الاستثناء \* وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما فى غيره

التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل ويجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص . وقد يكون الاختصاص على غير طريقة النداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من النداء لان المنادى لا يكون معرفا باللام فيكون نصيبه بفعل مقدر اي اخص العرب ولا يجوز اظهاره كذا في العباب .

( الاختصاصات الشرعية ) عند الاصوليين هي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقة في البيع وملك المنفعة في الاجارة والينونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم .

( اختصاص الناعت ) وهو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعتا للآخر والاخر منعوتا به والنعت حال والمنعوت محل كالتعلق بين لون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعتا للجسم والجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني .

( التخصيص ) هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم ولذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البردوى . وفي عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات . وتقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة وهذا هو المراد بالتخصيص والتوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص وقد يكون للتوضيح . وقد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك ورفع الاحتمال . وتحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال والاشتراك وفي المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البداية جميع افراده وبذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المقصود غير العالم وبقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم واما زيد في قولك زيد الناجر عند اشتراكه بين الناجر وغيره فكان محتملا لهما وبذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية . لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا وقد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزبد متعددا . لانا نقول مفهوم السكر الموصوفة كلبي وان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم وعند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزبد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة للاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه وذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يمين المقصود بخلاف السكر فانها تستعمل في مفهومها الكلي ولذا تكون حقيقة وان قيدت بوصف لا يوجد الا في واحد . ثم كون الوصف رافعا للاحتمال في سائر



الاول على المعانى اثوائى • فهى متنوعة الى نوعين • احدهما ما فى النظم وحقه ان يبحث عنه فى علم المعانى • وثانيهما ما فى الدلالة وحقه ان يبحث عنه فى علم البيان • والفرق بين الخواص والمزايا التى تتعلق بعلم المعانى هو ان تلك المزايا تثبت فى نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة منشأ لتلك الخواص وكذا المزايا التى تتعلق بعلم البيان فانها تثبت فى دلالة المعانى الثوائى فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهى الأغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا فى كليات ابنى البقاء •

(والخصوصية) بالفتح افصح وحينئذ تكون صفة والحاق الياء المصدرية لتكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا فى كليات ابنى البقاء •

(المخصوصة) عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضا قد سبق فى لفظ الحلية فى فصل اللام من باب الحاء المهمة •

(المخصوص) بالمدح والذم عند النحاة يحى • تفسيرهما فى افعال المدح والذم فى فصل اللام من باب الفاء •

(الاختصاص) فى اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبمضهم فرق بينهما ويحى فى لفظ القصر فى فصل الراء المهمة من باب القاف • قال النحاة من المواضع الذى يضم فيها الفعل قياسا باب الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولا وذلك بان يذكر المتكلم اولا ضمير المتكلم ويؤتى بعده بلفظ اى ويجرى مجراه فى النداء من ضمه والانيان بعده بهاء التثنية ووضعه بذى اللام او يذكر بعده ضمير المتكلم فى مقام لفظ اى اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون مجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اى انا افعل كذا مختصا من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولا بقولك انا وليس ببناء لان المراد بصيغة اى هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اى قولك ايها الرجل فى محل النصب لانه حال فى تقدير مختصا من بين الرجال وحكمه فى الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه • او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع اقتضار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل كذا فان المعشر المضاف الى العرب فيه قائم مقام اى فى محل النصب على الحال ودال على مفهوم ضمير المتكلم وعلى الاقتضار ايضا او مع

من منطقة التدوير . والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس . فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير موافقا لتوالى حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمر وهذا على قياس ما قيل في الطاقات . والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالى حركة التدوير ويسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعداً . اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد اعلى البرجندى في شرح التذكرة وغيره . ومعنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يحى في موضعه . وخاصة الشمس مركزه كما يحى في فصل الزاء المعجمة . من باب الراء . والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر . وذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذى يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسدا للحياة ويحى في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة .

( والخاصية ) بالحق الياء تستعمل في الموضع الذى يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للآثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الآثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اى ما اثره الاشئ منه والخواص اسم جمع الخاصة لا جمع الخاصية لان جمعها خاصيات . ومطلق الخاصية اما ان يكون لها تعاق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له والاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس اقتضايها ونتائج الاقيسة واثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى اللازم كلوازم التمثيلات والاستقراءات من التراكيب لا بمجرد الوضع . والمزايا والكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص . وارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم الممانى بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية وخواص بعض التراكيب كالخواص التى يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء وبالعكس مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعانى المجازية التى تترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية والخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازى له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات . وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معانى النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعانى



بالافراد ما فوق او احد لا جميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة وغير الشاملة. وقيد فقط لاجراء العرض العام والقيد الاخير لاجراء النوع والفصل القريب وبكل واحد من القيدين خرج الجنس والفصل البعيد \* وقال الشيخ في الشفاء الخاصة المعتبرة اى التى هى احدى الكليات الخمس هى المقولة على اشخاص نوع واحد فى جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا او لا . ولا يبعد ان يعنى احد بالخاصة كل عارض لاى كلى كان ولو جنسا اعلى ويكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى فى ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع وللفضل \* والثانى ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره ويسمى خاصة اضافية وغير مطلقة فهى ما تكون موجودة فى غير ذلك الشئ ايضا كالشئ بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيها \* وبقي ههنا شئ وهو انه لا يعلم بين العرض العام والخاصة الاضافية فرق ولا مجذور فى ذلك . قال فى حاشية الجلالية الخاصة التى هى احدى اقسام الكليات الخمس هى الخاصة المطلقة واما اذا جملت اعم من المطلقة والاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون المائى بالنسبة الى الانسان خاصا وعرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلى فى بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى (التقسيم) الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب او لا والثانى البسيطة كالضحك للانسان والاول المركبة ولا بد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض ويكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادر البشرية مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان \* وايضا كل من الخاصة المطلقة والعرض العام ثثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض وهو اما لازم كالضحك بالقوة للانسان والماشى بالقوة واما مفارق كالضحك والماشى بالفعل له وقد يكون غير شامل كالكتاب بالفعل للانسان والابيض بالفعل له . وجماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بشاملة اللازمة وحينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس ونسبه الشيخ فى الشفاء الى الاضطراب لان الكلى انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد فى كلها او بعضها دام او لم يدم والعام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة وغيرها فلا اعتبار فى ذلك التخصيص لجهة العموم والخصوص بل انما هو مجرد اصطلاح (فائدة) المعتبر عند جمهور المتأخرين فى التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام فى الاعتبار فى التعريفات . ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان . الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير \* والثانى الخاصة الوسطية بمعنى الحركة فى تلك القوس . والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة

ما يقابل العين كالعالم والجهل . هذا تعريف اقصى الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجرى العموم فى المعانى . وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات علم بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا . واعترض عليه ايضا بانه اذا كان تعريفا لقصى الخاص كان الواجب ايراد كلمة او دون الواو لان المحدود ليس مجموع القسمين . وجوابه ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او . وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص . وبالجملة فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين احدهما ما يعم الاقسام الثلاثة وتانيهما ما هو احد اقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما فى التلويح وكشف البردوى ويحى ما يتعلق بهذا فى لفظ العموم فى فصل الميم من باب العين .

( الخاص ) هو عند الاصوليين ما عرفت قبيل هذا . وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظى على معان . منها ما عرفت قبيل هذا . ومنها الخاصة فى ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق ان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو خاص . وفى شرحه بديع الميزان الماشى بالنسبة الى الانسان خاص اضافى للانسان انتهى الا ان اطلاق لفظ الخاصة ههنا اشهر يقال الضاحك خاصة الانسان والماشى خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء فى لفظ الخاصة ليست للتأنيث بل للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى لفظ الحقيقة . ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظى كما وقع فى اشفاء على المعنيين . الاول ما يختص بشئ بالقياس الى كل ما يغيره كالضاحك بالقياس الى الانسان ويسمى خاصة مطلقة وهى التى عدت من الكليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسمت بانها المقولة على ماتحت طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً . والمراد بالطبيعة الحقيقة وفى اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ماتحت ماهية واحدة اشارة الى ان الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المدومة اذ المعلوم مسلوب فى نفسه فكيف يتصف بشئ . والمراد بالحقيقة اعم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الاجناس ايضا ولا بد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها . وما فى قولنا ماتحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل الخنص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التى لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى وخواص الشخصات . ولما كان غرض المنطقى لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هى المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولاً عرضياً واراد



( الخفش ) بفتح الخاء والفاء هو ان تكون الطبقة الغرنية والعينية رقيقتين ضعيفتين  
ينفذ فيهما شعاع الشمس والضوء وهذه لا تكون الا مولودة مع الانسان \* وعند اكثر  
الاطباء انه ضعف البصر مع ندادة تكون في الاجفان ولذا سمي الخفاش به لضعف بصره  
كذا في بحر الجواهر .

### فصل الصاد المهملة

( الخصوص ) بالفتح والضم في اللغة الافراد ويقابله العموم \* وعند المنطقيين كون  
احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه ويسمى ذلك المفهوم خاصا  
واخص اما مطلقا او من وجه ويحى في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين ولفظ  
الكلى في فصل اللام من باب الكاف \* اعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق وقد  
يعتبر بحسب الوجود وقد يعتبر بحسب المفهوم ويحى في لفظ النسبة في فصل الباء من باب  
النون \* ويطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصوصة محمية كانت او شرطية \* وعند  
الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور وذلك اللفظ يسمى  
خاصا \* فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل والمهمل \* والموضوع يخرج المهمل \* والمراد  
بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة والمجاز \* وتقييد الوضع بالوحدة  
يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة \* والمراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من  
الواحد الشخصي كزيد ويسمى هذا الخصوص خصوص العين ومن الواحد الجنسي  
كالانسان ويسمى هذا الخصوص خصوص الجنس ومن الواحد النوعي كرجل وامرأة  
ويسمى هذا الخصوص خصوص النوع \* وقولهم لكثير يشتمل اثنتي والجمع المنكر والعام  
واسم العدد \* وقيد محصور يخرج المنكر والعام \* وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل  
لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الافراد فالوضع  
يشتمل وضع الحقيقة والمجاز وخارج به المهمل \* وبقيد الوحدة خرج المشترك والمطلق  
ايضا عند من يقول بانه واسطة بين الخاص والعام وهو قول بعض المشايخ الخنقية  
والشافعية لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا لاكثر لانها من الصفات والمطلق  
متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال  
في التعريف الاول في شموله للمطلق وعدم شموله له \* وبقيد الانفراد خرج العام ولم  
تخرج الثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا \*  
ويتناول خصوص العين والجنس والنوع الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق  
عطف الخاص على العام اشارة الى كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه  
بحيث لا شركة في مفهومه اصلا فملى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ \* وقيل المراد بالمعنى

( الخمس ) على صيغة اسم مفعول من باب النفعيل عند الشعراء يطلق على قسم من المسط كما يحى في فصل الطاء من باب السين . وعند المهندسين يطلق على شكل مسطح تحيط به خمسة اضلاع متساوية وان لم تكن متساوية فلا يسمى خمسا بل ذا خمسة اضلاع كما في كتب الحساب . وعند اهل التكسير واهل الجفر يطلق على وفق مشتمل على خمسة وعشرين مربعا صغيرا .

( الاعداد الخمسة ) يحى في فصل الدال من باب المين في لفظ الاعداد الطبيعية .

( خمسة كتاب الدعوى ) عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة على خمس مسائل مخصوصة مذكورة في كتاب الدعوى وهى قولهم سقط دعوى الملك المطلق ان برهن ذو اليد ان المدعى به ودية او رهن او مؤجر او مغصوب هكذا في شروح مختصر الوقاية كجامع الرموز والبرجندى .

( الخمسة المسترقة ) عند المنجمين اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة ويحى في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين .

( الخمسة المفردة ) نزد بلغاء عبارتست از الزام منشى يا شاعر در كلام خود پنج حرف را يعنى . ا . و . ح . ي . كه بيش از اين در كلام نياورد مثاله . شعر . هوى يحى هوى احياء حوا . حوى احياء حوا اوه يحى . يعنى فرود آمد بمسمى يحى محبت قيلهاى مسماة حوا ودر گرفت به قيلهاى حوا آه كردن يحى واين صنعت از مخزعات امير خسرو دهلوى است .

( الاخنسية ) بفتح الالف وسكون الحاء وفتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية فى الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره . وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم تجوز تزويج المسامات من مشركى قومهم كذا فى شرح المواقف .

### فصل الشين

( الخدش ) بالفتح وسكون الدال المهملة فى اللغة خراشيدن . وعند الاطباء هو تفرق اتصال واقع فى الجلد بشرط ان يكون قريب العهد كذا فى الاقسرائى . وفى شرح اقانونچة تفرق الاتصال ار كان فى الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا وسحجا ان كان منبسطا . ودر وافية آورد تفرق اتصال كه از پوست فرو نكذرد آنرا سحج كويند وخدش نيز كويند وآنچه بكوشت فرو كذرد آن را جراحت كويند .



والحادی عشر الخیار فی خیانة المراجعة . والثانی عشر الخیار فی خیانة التولية وهو ان  
 تظهر خیانة البائع فی بیع المراجعة بقراره او ببرهان علی ذلك او بتكوله اخذه المشتري  
 بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء وفي التولية للمشتري الحط قدر الخيانة فی التولية وينبغي  
 ان تكون الخيانة فی الوضعية كذلك . والثالث عشر الخیار فی فوات وصف مرغوب فيه  
 نحو ان يشتري عبدا بشرط كونه خبازا او كاتباً فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده .  
 والرابع عشر الخیار فی تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض . والخامس عشر  
 الخیار فی عقد الفضولي فان المالك يخیر ان شاء اجاز وان شاء ابطل . والسادس عشر  
 الخیار فی ظهور المبيع مستأجراً . والسابع عشر الخیار فی ظهور المبيع مرهوناً وهو ان  
 یبيع الدار المستأجرة والشئ المرهون فان اجاز المستأجر او المرتهن فلا خيار للمشتري  
 وان لم یجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة فی الاجارة وانتظر اداء  
 الدين فی المرهون او فسخ هكذا فی الدر المختار وشرحه للطحاوی .

( الاخيار ) بفتح الالف جمع خير است ودر اصطلاح سالکان اخيار هفت تن را  
 گویند از جمله سیصد و پنجاه و شش مردان غیب کذا فی کشف اللغات ونیز دران در  
 بیان لفظ اولیاء واقع شده که اخيار سیصد تن اند وایشان را ابرار نیز خوانند ویحیی  
 ایضا فی لفظ الصوفی فی فصل الفاء من باب الصاد .

### فصل السین

( الخسيس ) فی اللغة فرومایه كما فی الصراح وفي بعض كتب اللغة الاخس زبون تر  
 وهو مقابل للاشرف كما یحیی فی فصل الفاء من باب الشین . وفي بعض كتب اللغة الخسيس  
 الدنی وقيل السفلة . وفي البرجندی فی اول کتاب البیع المراد بالخسيس فی باب البیع ما یقل  
 ثمنه كالخبز والمحم وبالفیس ما یكثر ثمنه كالبد . وفي بعض الكتب الشافعية الخسيس مادون  
 نصاب السرقة . وقيل ما یعد فی العادة خسیسا انتهى .

( الاختلاس ) تعنی ربودن است وآن چنان باشد که معنی غزل بمدح آورد ویا معنی  
 مدح بغزل آورد مثال اول . ع . رح تو راست چون قدزیبای دلبران . مثال دوم . ع .  
 همی از راستی قدت برح شاه دین ماند . کذا فی جامع الصنائع . واختلاس زرد قراء  
 ترك تکمیل حرکت را گویند كما فی شرح الشاطبی .

( الخامسة ) بالیم عند المنجمین هی سدس عشر الرابعة .

( الحماسی ) بالضم عند الصرّفين کلمة فیها خمسة احرف اصول سواء کان مجردا  
 بحکمشرش او مزیدا فيه کمضرفوط وهو لا یكون الا اسما .

هذا ما ظهر لى في هذا المقام . والجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام اكثرهم مبنى عليه وظن بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه . فالاحتيار على المعنى الاول امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي عين الذات وكذا عن الغاية ومرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وعلى المعنى الثاني امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج ومرجعه الى كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذى نفاه الحكماء عنه تعالى . واما تفسيرهم الفدرة بصحة صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فبنى على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا وعلى المعنى الثالث امكان الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة وعلى المعنى الرابع امكان الصدور بعد الاختيار هكذا . ثم الاحتيار عند المنجمين يطلق على وقت لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر . قصود فيها وتعين مثل ذلك الوقت يحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد المولى البرجندي في شرح بيست باب .

( الخيار ) اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما . الاول خيار الشرط وهو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد ورده ثلثة ايام او اقل . الثانى خيار الرؤية وهو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه وهو غير موقت بمدة . والثالث خيار العيب وهو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع . والرابع خيار التمين وهو ان يشتري احد اشئين على انه يمين احدهما ايا شاء . الخامس خيار القدر بان اشتري شيئا على انه ان لم ينقد ثمنه الى ثلثة ايام فلا يبيع . السادس خيار الغبن وهو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غره الدلال . السابع خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الحاية ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعث بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار . والثامن خيار الاستحقاق وصورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خير في الكل وان كان بعده خير في القيمي لا في المثلي . التاسع خيار التغيرير الفعلي كالتصرية والمصرأة هي ما كانت قليلة اللبن فشدد البائع ضرعها وحبسها عن ولدها ليجمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن . والعاشر خيار كشف الحال وهو فيما اذا اشتري بوزن هذا الحجر ذهبا وفيما لو اشتري باناء لا يعرف قدره . وادخل في خيار الكشف خيار الكشف وهو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم صح البيع في صاع مع الخيار للمشتري .



فمقدمة الشرطية الاولى وهى ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهى ان لم يشأ متممة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فيكلتا الشرطيتين صادقتان \* والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالخيار والقادر على هذا المعنى هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل \* والثانى صحة الفعل والترك فالخيار والقادر هو الذى يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذى ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء ففاه الحكماء لاعتقادهم ان الاجادة تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكمال التام ولم يتيهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على المسافل المنصف واثبت المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق اللائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثانى لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف وبعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلوانى فى حاشية الطيبي \* وقال مرزا زاهد فى حاشية شرح المواقف فى بحث امتناع استناد القديم الى الواجب \* اعلم ان الايجاب على اربعة انحاء \* الاول وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل من حيث هى مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو ليس محل الخلاف لانفاق الكل على ثبوت الاختيار الذى هو مقابلة لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور فى حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ وقطع النظر عما هو عينه \* والثانى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل \* وبعبارة اخرى وجوب الصدور نظرا الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين \* فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب فى حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بازادته التى هى عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة تامة له \* والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التى هى عينه لغرض هو خارج عنه \* والثالث وجوب الصدور نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة \* فلاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصاح وجوزوا الترجيح بلا مرجح \* والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصاح وامتناع الترجيح بلا مرجح \* والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب مؤكد الاختيار ولا خلاف فى ثبوته والاختيار الذى يقابله واذا تعين ذلك علمت ان اثر الموجب على الحوین الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اى بدوام ذلك الموجب لامتناع تخلف العلول عن العلة السببية واثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المخار على هذه المصانى كلها يحتمل الامرین

والشر المساوى لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فناسب . فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء . فان قال قائل فالله قادر على تخلص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لا ملأن جهم من الجنة والناس اجمعين . يعنى لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خالق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلق ما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما فى تفسير الكبير فى تفسير قوله ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها فى سورة الم السجدة . وفى شرح المواقف فى خاتمة مقصد انه تعالى مرید لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالمقول والافلاك . واما الخير غالب فيه كما فى هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين . واما ما يكون شرا محضا او كان الشرف فيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير فى هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشر واقع بالضرورة داخل فى القضاء دخولا بالنسب والمرض وانما التزم فى هذا العالم فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوى فلا يعد من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة . الا ترى انه اذا لدع اصبع انسان وعلم ان حيوته فى قطعها فانه يأمر بقطعها ويريده طبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعقل ان يختاره واذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى . والفرق بين الخير والكمال يحى فى لفظ اللذة فى فصل الذال المعجزة من باب اللام .

( الاختيار ) لغة الايثار يعنى بر كزیدن ويعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديسه على غيره وهو اخص من الارادة وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يحى فى فصل الدال من باب الرأء المهمتين . وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب . والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كالزوم الالم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل ممتنع



وجود محض فيخلو عن افائدة وان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق . وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان ما هما معلوم للجمهور الناس بداهة يوصفون بكل منهما اشياء مخصوصة ويسلبونها عن اشياء اخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر . واقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوية وهو قيد عديمى وباقي القيود الوجودية خيرات . نعم التحذوهم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقتناعية وان الامثلة التي ذكروها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد وحواشيه . والاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستدا الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لادم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل اللام من باب الجيم فالك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شر اصلا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكر ربه في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة . الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول في هذا شر وهو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الديار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك والى هذا اشار الله تعالى بقوله انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجمل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى فى جوابهم انى اعلم ما لا تعلمون اى انى اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير وبين لهم خيره بالتعالم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعنى ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب

البغدادى زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح وخاطر القلب وخاطر الشيخ .  
وبعضهم زاد خاطر العقل وخاطر اليقين . وبالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر  
الاربعة . فان خاطر الروح وخاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك . واما خاطر العقل  
فان كان فى امداد الروح والقلب فهو من قبيل خاطر الملك وان كان فى امداد النفس  
والشيطان فهو من قبيل خاطر العدو . واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل  
الى قاب المرید الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل فى وقت استكشاف المرید  
ذلك باستمداده من ضمير الشيخ وفى الحال ينكشف ويتبين وذلك داخل تحت الخاطر  
الحقائى لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض  
الحق سبحانه على قاب المرید بواسطة الشيخ . واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من  
معارضات الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقائى ( فائدة ) تميز الخواطر كما  
ينبغى لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمسقل الزهد  
والتقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هى . ومن لم يبلغ من الزهد  
والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولاً خاطره  
بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يميزه وان كان محرماً او مكروهاً  
ينفيه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يميزه والغالب  
من سجية النفس ميلها الى شئ دنى . ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق  
لا بد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة اذ قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط  
ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تميز الحقوق من الحظوظ كي تمضى الحقوق  
وتتفى الحظوظ . واهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحدهم الضرورة وتجاوزهم  
عن ذلك ذنب فى حقهم . واما المتهمى فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق  
الضرورة الى فضاء المشاهدة والمساحة وامضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان  
شدت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك فى فصل معرفة الخواطر .

( الحمار ) بالكسر معجر زنان ودر اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست  
بجذب عزت وظاهر شدن پردهاى كثر بر روى وحدت واين مقام تلوين سالك  
است كذا فى كشف اللغات .

( الخير ) بالفتح وسكون الياء المنشأة التجانية فى اللغة بمعنى نيكي ونيكو ونيكوتر كما  
فى الصراح وضده النمر . قيل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم  
وربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئ والنمر على عدم حصوله . قالوا الوجود خير  
محض والعدم شر محض فان ارادوا بالخير فى هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود



في قلوب اهل القرب والحضور من غير واسعة . وخطر من الملك وهو الذي يحث على الطاعة ويرغب في الخيرات ويحرز من المعاصي والمكاريه ويلوم على ارتكاب المخالفات وعلى التكاثر من الموافقات . وخطر من النفس وهو الذي يتقاضى الحظوظ العاجلة ويظهر الدعاوى الباطلة . وخطر من الشيطان ويسمى بخاطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي والمناهي والمكاريه . والفرق بين خاطر الحق والملك ان خاطر الحق لا يعرضه شئ وسائر الخواطر تضحل وتتلاشى عنده . سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضرع النفس عن تكذيبها ومع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس وخطر الشيطان وان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضى الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادر كها التوفيق الازلي فيقاع عنها عرق المطالبة . واما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر ولكن يمكن ان يعود وينشئ الذكر ويغويه . وقال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب والضمائر . وقيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه وقد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه . وفرق مياں خاطر نفس وخطر شيطان همين است كه نفس آرزو بچيزى معين كند والحاح كند تا بآن چيز رسد وشيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعى شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند فى الحال بسوى وسوسه ديكر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان . وقال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى وخطر من الملك وخطر من النفس وخطر من العدو فالذى من الله تنبيه والذى من الملك حث على الطاعة والذى من النفس مطالبة الشهوة والذى من العدو تزيين المعصية . فنور التوحيد يقبل من الله تعالى وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الايمان ينهى النفس وبنور الاسلام يرد على الطاعة . وسئل الجنيد عن الخطرات فقل الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى وخطرة من الملك وخطرة من النفس وخطرة من الشيطان فأتى من الله ترشد الى الاشارة والى من الملك ترشد الى الطاعة والى من النفس تجر الى الدنيا وطلب عنزها والى من الشيطان تجر الى المعاصي . والمشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة وبعضها بواسطة فما كان بغير واسطة وهو خير فهو الخطر الرباني ولا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا وما كان بواسطة وهو خير فهو الخطر الملكي . وان كان شرا فان كان بالحاح وتصميم على شئ معين فيه حظ النفس فهو الخطر النفساني والا فهو الشيطاني . وجعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق والحرام للشيطان والمندوب للملك والمكروه للنفس . واما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لاستلزامه الترجيح . والشيخ محمد الدين

الاختصار على احد مفعولى باب علمت اذ حذف احد مفعولى عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما فى قوله تعالى ولا يحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا اى لا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا . والاختصار ترك بعض الشئ صورة لا حقيقة . ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية وبالحذف مع كون المحذوف مرادا . وفى شرح هداية النحو فى الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعانى والاختصار عكسه فى الكل انتهى . وفى الحاشية المنقولة عنه قوله فى الكل اى فى جميع الوجوه المذكورة فى الاختصار اما عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثانى فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعانى انتهى .

( الخضر ) بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام يعقوب بن يوسف عليه السلام وتزد صوفيه كناية عن البسط است والياس كناية عن قبض است كذا فى كشف اللغات . وفى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم الخضر كناية عن البسط والياس عن القبض واما كون الخضر عليه السلام شخصا انسانيا باقيا من زمان موسى عليه السلام الى هذا العهد او روحانيا تمثل بصورته لمن يرشده فقير محقق عندى بل قد تمثل معناه له بالصفة الغالبة عليه ثم يضمحل وهو روح ذلك الشخص او روح القدس .

( الخضرء ) بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبزر را كويند ودر اصطلاح محدثين جامعه را كويند كه درو خطهاى سبز باشند كما فى تيسير القارى ترجمه صحيح البخارى وقد سبق فى لفظ الحمراء ايضا .

( الخطرة ) بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چيزى در دل آمدن و برفور گذشتن كما فى مجمع السلوك وفى الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل . وفى شرح القصيدة الفارضية الحاطر يطلق على ما يخطر بالبال ويطلق ايضا على القلب وهذا من باب اطلاق لفظ الحمال على المحل يقال ورد لى خاطر ووقع فى خاطرى كذا انتهى كلامه . ودر لطائف اللغات ميكويد كه خطاره در اصطلاح صوفيه عبارتست از ادعيه كه ميتخوانند عبد را بردو كان حق بحيثيقى كه عبد دفع آن نتواند كرد انتهى كلامه . وخاطر نزد صوفيه وارد است كه فرود مى آيد بر دل در صورت خطاب ومطالبه ووارد عام است از خاطر وغير خاطر مثل وارد حزن ووارد خوشى ووارد قبض ووارد بسط . واكثر المتصوفة على ان الحواطر اربعة . خاطر من الحق وهو علم يقذفه الله تعالى من الغيب



ما سبق اولا ولم يفهم حق الفهم فاذا سألت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الاتفاق في انواع الانشاء . وفي بعض النكتب الاستخبار هو طلب الخبر .

( الحذر ) بفتح الحاء والداال المهملة بمعنى سستی اندام وباطل شدن حس لمس قال الشيخ هو علة آية تحدث في حس لمس بها آفة اما بطلانا او نقصانا . واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصون الحذر بنقصان الحس فقط . وفي بعض انواع الحذر يحس الانسان في العضو شيئا بحركة الغل كذا في بحر الجواهر .

( التخدير ) هو مقابل الذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويحيى في فصل العين المهملة من باب اللام .

( الحذر ) على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند الاطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولاً تاماً كالافيون كذا في الموجز في فن الادوية .

( الخنازير ) جمع خنزير بكسر الحاء وسكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتائية ساكنة وهي عند الاطباء اورام صفار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تحرك وتكون على لون البدن كذا في بحر الجواهر . وفي شرح القانون نوحه الخنازير اورام سائلة متشبهة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق .

( الاختصار ) بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص بحذف الجمل بخلاف الايجاز . وقيل الايجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويحيى في فصل الزاء المعجمة من باب الواو . وقال عبد العلي البرجندی في حاشية شرح الملخص الايجاز بيان المعنى المقصود باقل مما يمكن من اللفظ من غير حذف والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاختصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك وقد يستعمل الاختصار مرادفاً للايجاز انتهى . وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاختصار الحذف بغير دليل كما سبق في لفظ الحذف . فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندی لانه يشتمل الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره . وفي بعض الحواشي المتعلقة على الضوء ما حاصله الاختصار ترك بعض الشيء نسياً منسياً كأنه لم يكن كترك الفاعل في المجهول . وبعبارة اخرى الحذف عن اللفظ والنية جميعاً . وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد . وعلى هذا قيل لا يجوز

من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقه على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب علم طمانينة اى يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد . والثالث الخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الانسان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر والمنهور وانه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار . اعلم ان اهل العربية افقوا على ان الخبر محتمل للصدق والكذب وهذا الكلام ايضا يحتمل الصدق والكذب ولا تفصى عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر . فله اعتباران . احدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا . وثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاخبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاخبار الاول كالالتصور المتصوره . واذ عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذى يقبل الصدق والكذب لاجل ذاته اى لاجل حقيقته اى من حيث ان فيه اثبات شئ لثبوت شئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج . والى خصوصية الخبر نحو خبر الله تعالى والى البرهان الذى يخصه بالصدق ويرفع احتمال الكذب نحو العالم قديم وايضا من غير نظر الى خصوص المادة التى تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التى لا يقبل اثباتها الا بالصدق ولا يقبل نفيها الا بالكذب نحو اجتماع النقيضين باطل . ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما . مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنين او استدلالا نحو العالم حادث وكخبر الصادق وهو الله تعالى ورسوله . واما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافة ضرورة نحو والهاء ا-فل والارض فوق او ا-تدلالا نحو العالم قديم هكذا فى كليات ابى البقاء .

( الاخبار ) هو عند الحديثين مرادف للتحديث وقيل مغاير له وقد سبق فى فصل الثاء المثناة من باب الحاء . وعند اهل العربية يطلق على الخبر وهو الكلام الذى انسيبته خارج تطابقه او لا تطابقه . وقد يطلق على القاء هذا الكلام وهو فعل المتكلم اى الكشف والاعلام وهذا ظاهر . واما المعنى الاول فقد قل ساعد الملة فى التلويح فى تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتمال الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزء من الدليل مقدمة ومن حيث يطالب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات انتهى .

( الاخبارية ) فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها فى فصل الميم من باب الالف .

( الاستخبار ) عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب انهم . وقيل الاستخبار



لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وإنشاءً لأنك نبهت به على مقصودك وإنشأته  
 أى ابتكرته من غير أن يكون موجوداً في الخارج سواء أفاد طلباً باللازم كالتمنى والترجى  
 والنداء والقسم أولاً كانت طالق \* وإن احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان  
 ويحى ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الرأى \* ويسمى ابن الحاجب  
 في مختصر الأصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الأمر والهوى والتمنى والترجى والقسم  
 والنداء والاستفهام \* قال المحقق انتفازانى هذه التسمية غير متعارف (فائدة) صيغ  
 العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشك أنها في اللغة أخبار وفي الشرع تستعمل  
 أخباراً أيضاً إنما النزاع فيها إذا قصد بها حدوث الحكم وإيجاده وقد اختلف فيها  
 والصحيح أنها إنشاء لصدق حد الانشاء عليها لأنها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فإن  
 بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب  
 إذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطالب من العضدى وحواشيه (التقسيم)  
 يقسم الخبر إلى ما يعلم صدقه وإلى ما يعلم كذبه وإلى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه \* القسم  
 الأول وهو ما يعلم صدقه أما ضرورى أو نظرى \* والضرورى إما ضرورى بنفسه أى  
 بنفس الخبر فإنه هو الذى يفيد العلم الضرورى لمضمونه وهو المتواتر وأما ضرورى بغيره  
 أى استفيد العلم الضرورى لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضرورى نحو الواحد  
 نصف الاثنين \* والنظرى مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر أهل الإجماع والخبر الموافق  
 للنظر الصحيح فى القطعيات فإن ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر \* القسم الثانى  
 وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الأقسام المذكورة \* القسم الثالث  
 وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر  
 الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال \* وقد خالف فى هذا التقسيم  
 بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً وفساده ظاهر \* وإيضاً ينقسم  
 إلى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغت رواه مبلغاً أحالت العبادة توافقه على الكذب كما  
 يحى فى محله والآحاد خبر لم ينه إلى هذه المرتبة \* وفى شرح النخبة خبر الواحد فى اللغة  
 ما يرويه شخص واحد وفى اصطلاح المحدثين خبر لم يجتمع شروط النواتر فيه وهو يشتمل  
 المشهور والعزير والغريب والمقبول والمردود \* اعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم  
 فى اصطلاح الأصوليين على ثلاثة أقسام \* الأول المتواتر وهو الخبر الذى رواه قوم لا يتوهم  
 توافقه على الكذب عادة ويدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم  
 إلى يومنا هذا فيكون آخره كأوله وأوله كآخره وأوسطه كطرفيه يعنى يستوى فيه جميع  
 الأزمنة من أول ما نشأ ذلك الخبر إلى آخر ما بلغ إلى الناقل الأخير كنقل القرآن  
 والصلوات الخمس وأنه يوجب علم اليقين كاليان علماً ضرورياً \* والثانى المشهور وهو ما كان

نفعنا اذ هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذى يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه اذ يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان يوسع الدائرة . وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى اذ الاعتبار الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه . ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها . وانما قال امرين دون كيتين او افظلين ليشتمل الخبر النفسى وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البردوى والعضدى وحواشيه وسيوضح ذلك غاية اتضاح فى لفظ الصدق فى فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية فى فصل الياء من باب القاف (فائدة) لاشك ان قصد المخبر بخبره افادة الخطاب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون الخبر عالما به اى بالحكم كقولك قد حفظت التورية لمن حفظ التورية . ويسمى الاول اى الحكم من حيث انه يستفيد الخطاب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد الخطاب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره . ويسمى الثانى اى كون الخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا فى الاطول فى بحث الاسناد (فائدة) اعلم ان الحدائق من النجاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام فى الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث . وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووضع وشك واستفهام . وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله فى المسئلة . وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر . وقال الاخفش هى ستة خبر واستخبار وامر ونهى ونداء وتمن . وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر وتصريح طلب ونداء . وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء . وقال كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا الاول الخبر والثانى ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب . والمحققون على دخول الطلب فى الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه واما الضرب الذى يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه . وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثانى الامر والثالث النهى . وان لم يفد طلبا بالوضع فان



بالحققان تحدث في المدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض .

### فصل الدال المهملة

( الحدود ) هي البيضة وقد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من باب الباء الموحدة .

### فصل الراء المهملة

( الخبر ) بفتح الحاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق في فصل التاء المثناة من باب الحاء المهملة . وعند النحاة هو الجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة . وخبران واخواتها عندهم هو المسند من معموليها وعلى هذا فقس خبر لا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشتبهين بليس وخبر كان واخواتها وغير ذلك كما في الكافي . وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان والاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسى يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي الانشائي لا غير واما من اثبت الكلام النفسى فيطلقه على الصيغة وعلى المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسى ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به . وقد يقال بمعنى الاخبار اى الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول . والمفهوم من بعض كتب اللغة كالتخب ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر يفتحين آكاهى وسجن كه بدان اعلام كنتد . ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوى فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مر وتفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا في تحديد الخبر فقيل لا يحد لعمره وقيل لانه ضرورى وقيل يحد . واختلفوا في تحديده فقال القاضى والمتزلة هو الكلام الذى يدخل فيه الصدق والكذب . واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اراد الاجتماع او اكتفى بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب . واجيب بان المراد دخوله لغة اى لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلاء لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور . واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرنا بمطابقة النسبة الايقاعية والاتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدى

در اصطلاح اهل جفر حرفی است که حاصل شود از مدخل چنانکه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد .

( الخراج ) بالكسر في الالف ما حصل من ربيع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما يأخذه السلطان فيقع على الضريبة والجزية ومال الفئ كما في الازاهير وفي الغائب يختص بضريبة الارض كما في المفردات . وخراج الاراضى نوعان . الاول خراج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخراج يضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوها ونصف الخراج غاية الطاقة . واثاني خراج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفا ويسمى خراج الوظيفة والمواظفة ايضا وهو شئ معين من القدر او الطعام يضع الامام عليه كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق اكل جريب صاعا من بر او شمير ودرهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة . وفي فتح القدير حقيقة الخراج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخراج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس وعلامة المجاز لزوم القيد انتهى . لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخراج وخراج رأس انتهى . فهذا صريح في جواز اطلاق الخراج على الجزية بلا تقييد .

( الخراج ) بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور الاطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا او باردا . ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة . وقال مولانا نفيس الخراج ورم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة وتفتيح كذا في بحر الجواهر . والمدة قيل هي القيح وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها . وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة ورم في داخله موضع تنصب اليه المازة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا وضربانا كثيرا وانفمازا تحت الاصبع فهو خراج ويعرف موضع المدة بانه اذا عصر احس الشئ يتحرك باصبع اخرى توضع تحته .

( تخريج المناط ) هو عند الاصوليين الاخالة والمناسبة ويحیی في فصل الباء من باب الزون .

( الاختلاج ) هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضاؤها كذا في بحر الجواهر . والفرق بينه وبين الرعشة يحیی في فصل الشين المعجمة من باب الراء . واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء . واختلاج الممدة هو حركة شبيهة



فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهى حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج \* قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريب والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذى هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالفة بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لثلاثها فى اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذى هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلو لا اختلاف اوضاع آلة الحروف اى مواضع تكونها فى اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهى المسماة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ ههنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الاماتتها والتها \* ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا (تفصيل المخارج) المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين \* الثانى اقصى الحلق للهمزة والهاء \* الثالث وسطه للعين والحاء المهملتين \* الرابع ادناه الى الفم وهو رأس الحلق للعين والحاء \* الخامس اقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك للقف \* السادس اقصاه من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف \* السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك الاعلى للجيم والشين المعجمة والياء \* الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب الايسر وقيل من الايمن \* التاسع للام من حانة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى \* العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا \* الحادى عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل فى ظاهر اللسان \* الثانى عشر للطاء والذال المهملتين والياء المثناة الفوقانية من طرفه واصول الثنايا العليا مصعدة الى جهة الحنك الاعلى \* الثالث عشر لحروف الصغير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفوق الثنايا السفلى \* الرابع عشر للطاء والذال والثاء المثلثة من بين الثنايا العليا \* الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا \* السادس عشر للباء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين \* السابع عشر للخيشوم للغة فى الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضى للشفافية \* والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمى بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم فى المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة فى الحساب فالعتبر فى مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هى اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية والستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا \* ومخرج

العالم محدب سطحه يماس بمحدب سطحى الفلك الآخر الذى هو داخل فى تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالاولى ومقعر سطحه يماس بمقعر سطحى ذلك الفلك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض . فالفلك جنس يشتمل جميع الافلاك . والجزئى فصل يخرج الفلك الكلى والشامل الارض يخرج فلك التدوير . وقولنا مركزه خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل والجوزهر . والقيد الاخير ليس للاحتراز اذ لا يوجد فلك خارج المركز لا يماس محدب سطحه بمقعر سطحى الفلك الذى هو فى تحته ولا يماس مقعر سطحه بمقعر سطحه بل لدفع توهم من يتوهم ذلك الوهم ولتحقيق شكله وهيئته . ثم الافلاك الخارجة المراكز التى اغير الشمس وغير الخارج الاول لعطارد وهى الافلاك التى فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير . واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق لشرح المخلص للقاضى وللسيد السند . وقيل الفلك الذى يكون التدوير فيه يسمى فى الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز . قال عبيد العلى البرجندى الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحوامل لحملها مراكز التدوير ثم اتأخرون سموا خارج المركز بالحوامل لان عليه دائرة مسماة بالحوامل انتهى . اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة فى العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويحى فى لفظ التدوير .

( الخارجى ) ببناء النسبة يطلق على معان . منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكيمة واليهشية والازراقية والنجدات والاصفرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل فى موضعه . ومنها مقابل الذهبى ويحى فى لفظ الوجود فى فصل اندال من باب الواو . ومنها التضيئية التى يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق فى لفظ الحقيقى فى فصل القاف من باب الحاء .

( المخرج ) اسم ظرف من الخروج هو عند الفراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت . وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا فى تيسير اقارئ والدقائق الحكيمة . ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظر اين ينتهى الصررت فحيث انتهى فثمة مخرجه الا ترى انك تقول اب وتبسكت فتجد الشفتين قد انطقت احديهما على الاخرى كذا فى بمض شروح الشافية ( فائدة ) اختلفوا فى مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومقدمى الحجة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر



من حيث السن ولم تظهر منه علامة الذكورة ولا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشکلا هكذا يستفاد من البرجندی وجامع الرموز .

### فصل الجیم

( الخروج ) بالضم وتخفيف اراء المهملة في اللغة ضد الدخول . وعند اهل القوافي احد حروف المد واللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف . وضمير تحرك راجع الى الوصل . ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء وحينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل الغرب . واين اصطلاح عربيان است واصطلاح فارسيان آنست که در جامع الصنائع آورد که خروج حرفی را گویند که بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون یای کاریم وباریم وکاه باشد که متحرك باشد چون یای افکنیم و بشکنیم . درین بیت شعر . تا چند بسنک لاخ غم افکنیم . وز سنک ستم شیشه دل بشکنیم . انتهى . وصاحب معیار الاشعار گفته اولی آنست که هرچه بعد از روی و وصل آید جمله را از حساب ردیف شمرند و این سخن خلاف متعارف است چرا که مشهور است که هرچه بعد از روی مذکور شود مازام که کلمه علی حده یا بمنزله کلمه علی حده نباشد ردیف نیست و رعایت تکرار خروج در قوافی واجب است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة .

( الخارج ) هو يطلق على معان . منها مقابل ذی الید وذو الید هو المتصرف فی الشئ بحيث یتفع به من عینه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذی الید هكذا يستفاد من جامع الرموز فی کتاب الدعوی و بهذا المعنی یتعمل فی عرف الفقهاء كثيرا . ومنها ما ینخرج عن قسمة عدد علی عدد وهو مصطلح المحاسبین ویجئ فی لفظ القسمة . ومنها ما لیس بجزء الماهية ولا نفسها ویسمى عرضیا ایضا ویقابله الذاتی . و يعرف الذاتی بما لیس بخارج عن الشئ حتی یشتمل ما هو جزء الشئ وما هو عین الشئ فیدخل الجنس والفصل والنوع بخلاف ما قبل انه ما دخل فی الشئ فانه لا یشتمل النوع . ومنها مقابل الذهن كما یجئ فی فصل النون من باب الذال المعجمة . ومنها الخارج عن التعمل ویسمى بالواقع ویجئ فی فصل العین من باب الواو ایضا وهذا هو المراد بالخارج الذي یدور علیه الصدق والکذب اذ لو ارید به الخارج المقابل للذهن لم یشتمل الصادق والکاذب الذهنيين صرح بهذا صاحب الاطول فی مبحث صدق الخبر . ومنها الحس كما یجئ فی لفظ الماهية فی فصل الالف من باب المیم . ومنها ما هو مصطلح اهل الرمل ویجئ فی لفظ الشكل فی فصل اللام من باب الشین المعجمة . ومنها ما هو مصطلح اهل الهيئة ویسمى بالخارج المרכז وهو فلك جزئی شامل للارض مרכזه خارج عن مרכז

( الخطيب ) هو صاحب الخطابة ومن يقرأ الخطبة .

( الخطابية ) بالفح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابى خطاب الاسدى وهو نسب نفسه الى ابى عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الاثمة انبياء وابوا الخطاب نبى وزعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الاثمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفهم وقالوا الامام بعد قتل ابى الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجئة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تقضى واستباحوا الحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع وقالوا ان كل مؤمن يوفى اليه وفي اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل الامام بعد قتل ابى الخطاب عمرو بن بنان العجلي الا انهم يموتون [١] كذا في شرح المواقف فلعله الله تعالى على هؤلاء لعناشد من اللعن على اليهود .

#### فصل الثاء المثثة

( الخبث ) بالضم وسكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكمية كما مر .

( الخبيث ) بمعنى يليد وفي شرح المصباح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائه ويستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع واسترداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى ولا تبدلوا الخبيث بالطيب اى الحرام بالحلال . ولارضى من المال قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون اى اتردى من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه ولو تنزهها .

( الخنى ) بالضم وسكون النون هى فعلى من الخبث بالفتح والسكون وهو اللين والتكسر والفها المقصورة للتأنيث وكان القياس ان توصف بالمؤنث ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التأنيث فلم يلحقوا علامة التأنيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة وقالوا انه شرعا ذو فرج وذكر اى مولود له آلة المرأة والرجل وبعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرغ شامل لهما . ومن لم يكن له شئ منهما وخرج بوله من سرتة فليس بخنى ولذا قال الشيخان انا لا ندرى اسمه كما في الاختيار وقال محمد رح انه في حكم الخنى . وقيل باطلاق الخنى عليه ايضا فان بلغ الخنى



المكلفين . وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلعت النساء . وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا . وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا . وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي [١] . وخطاب الاهانة نحو فالك رجيم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ماغرك ربك الكريم . وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات [٢] . وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم . وبالعكس نحو فمن ربكما ياموسى اى ويا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكمسا بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة . وبالعكس نحو القيا في جهنم . وخطاب الجمع بلفظ الواحد [٣] نحو وما تكون في شأن وما تلومنه من قرآن ولا تعملون . وبالعكس نحو واقموا الصلوة وبشر المؤمنين . وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليخبطن عمك . وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم . وخطاب عام لم يقصد به معين نحر ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم . وخطاب الشخص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فوطب به النبي وامته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل اتم مسلمون . وخطاب التلوين وهو الانفات . وخطاب التهيج نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين . وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادى الذين اسرفوا . وخطاب التجنب نحو يا ابت لم تعبد الشيطان . وخطاب المعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله . وخطاب المعلوم وهو لا يصح الاتبع للموجود نحو يا بنى آدم . وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فالصبي والمجنون لما لم يصلحوا لمثل هذا الخطاب فالمعلوم اولى به هكذا في كليات ابى البقاء .

( الخطبة ) بالضم هى عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والثناء على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام . ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرناه مع اثنائها على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخارى في شرح الحديث الاول . اعلم ان خطبة الكتب انما اُلقت بها بعد تصنيفها وتأليفها بان الف المؤلف كتابه اولا ثم الحق الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولا ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية .

[١] وقد يعبر في مقام التشريع العام بيا ايها الناس وفي مقام الخاص بيا ايها النبي . كليات

( لمصححه )

[٢] وقيل هو خطاب لمحمد وامته على سبيل الغليب وقيل خطاب للمرسلين اى قلنا لكل منهم

ذلك لتتبعهم الامم . كليات ( لمصححه )

[٣] عبارة الكليات خطاب الجمع بعد الواحد . ( لمصححه )

والاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة وليس كذلك اذ مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضى مدلوله او يؤل اليه او يأول به والالجاز اعتباره في الخبر ايضا حينئذ يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرها ومن يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستنصر او ينادي بجدي نفسه قبل اللفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كناية او اشارة وذلك المعنى هو الكلام النفسى وما يعبر به هو الكلام اللفظى . وقد يسمى الكلام الحسى . ومغايرتهما بنية اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى . والفرق بين الكلام النفسى والعلم هو ان ما مخاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والا فهو علم . ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر فى زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسى مع المخاطب النفسى ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسى كفى الحسى فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلاً اذا ارسلت زيدا الى عمرو وتكتب فى مكتوبك اليه نى ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما نكتبه لم يتحقق الارسان فلاحظ حال المخاطب وكما تقدر فى نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا وكان قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا المضى والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لابلان نسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم حقيقة هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان وليتأمل نسبته الى الازمنة يجد هذا المعنى معانية وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا فى كليات ابى البقاء . ودليل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم الخالفة وخوى الخطاب . ولجن الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما ويحى فى لفظ المفهوم فى فصل الميم من باب الفاء .

( الخطابة ) بالفتح بمعنى فريقتن بزبان كما فى الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات ويسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى اماراة عند المتكلمين صرح بذلك السيد الشريف فى حاشية شرح الطوالع . وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا . والفرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ . اعلم انهم خصوا الجدل والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقراء وتشبيها هكذا فى شرح الشمسية وحواشيه . وفى المحاكمات الاقناعى يطلق على الخطابى وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى . وقول العلماء هذا مقام خطابى اى مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع فى المطول . ثم اعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب فى القرآن بقل فهو خطاب التشرىف . وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذى خلقكم . وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول بلغ . وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير



صعقا كنات از آنست \* وقيل عزلات خانه پيرو مرشد را كويند كه چون مرید بجهت خود بالحاح تمام برسد آن جناب اورامست ولايعقل كرداند \* ودر شرح كلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است وخراباتی فانی را كويند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوی نیستی درباخته باشد اضافت فعل ووصف وهستی بخود بودن نسبت بحقیقت كفر است \*

(الخطاب) بالكسر وتخفيف الطاء المهملة على ما في المنتخب وهو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يعبر عنه بما يقع به التخاطب قال في الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متي لفهمه \* فاحترز باللفظ عن الحركات والاشارات المفهمة بالمواضعة \* وبالتواضع عليه عن الاقوال [١] المهملة \* وبالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا \* بقوله لمن هو متي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالتأني \* والظاهر عدم اعتبار القيد الاخير ولهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم \* والكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير للافهام \* والمتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي \* والمراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق \* ثم الخطاب قسمان تكليفي ووضعي وقد سبق في لفظ الحكم في فصل المين من باب الحاء \* اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا في الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا \* وهو مبني على تفسير الخطاب \* فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا \* وانما اعتبر العلم ولم يقل من شأنه لفائدتين \* احديهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فيخرج عنه الخطاب المفهم بالفضل \* وثانيتهما ان المتبر فيه العلم بكونه مفهما في الجملة فما لا يفهم في الحال ولم يعلم افهامه في المآل لا يكرن خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر على ذلك التقدير \* وليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الاتصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده \* وان قلنا انه الكلام الذي افهم لم يكن خطابا \* والمراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال ويتى عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لا يزال هذا كله خلاصة ما في العضدى وحاشيته للسيد الشريف \* والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة ومن قال هو الكلام الذي يقصد به افهام من هو اهل للافهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا \* والاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امر ونهى وخبر واستخبار ونداء \*

الخطائين وان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا والآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في الصورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اى عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص وان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف واثنان فقد اخطأت بنصف وثلاثة ناقص فالخطاء الاول واحد ناقص والثاني نصف وثلاثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول وهو الاربعة في الخطاء الثاني وهو نصف وثلاثة اربعة عشر وهى المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني وهو الاثنان في الخطاء الاول وهو الواحد اثنان وهو المحفوظ الثاني ولما كان الخطا آن متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين وهو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين وهو نصف واثنان فخرج اربعة واربعة اخماس وهو المطلوب وان فرضته اولا اربعة وثانيا ثمانية فقد حصل الخطاء الاول واحدا ناقصا والثاني اربعة زائدة وحاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشر وهى المحفوظ الاول وحاصل ضرب الثمانية في اواحد ثمانية وهى المحفوظ الثاني ولما كان الخطا آن متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين وهو اربعة وعشرون على مجموع الخطائين وهو خمسة فخرج اربعة واربعة اخماس ايضا وان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين .

### فصل الباء الموحدة

( الحُبب ) بفتح الحاء والباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحر سمي بالمتخرج ورخص الخيل والمتقارب ويحى في فصل الباء من باب القاف .

( الخرب ) بالفتح وسكون الراء المهمة عند اهل العروض اجتماع الحزم والكف فيصير مفاعيلان مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سبقي حيث قال خرب انداختن ميم ونون مفاعيلان است تافاعيل بمائد ومفعول بضم لام كه كلمة مستعمل است بجائش آورند وركنيكه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند ووجه تسميه اينست كه خرب در لغت ويران كردن است وچون از اول و آخر چیزی نمائد وپرانی تمام باوراه يابد .

( الخرابات ) در لغت بمعنى شراب خانه است . ودر اصطلاح صوفيه عبارت است از خراب شدن صفات بشرية وفانى شدن وجود جسمانى وروحانى . وخراباتى مرد كامل كه ازو معارف الهية بى اختيار صادر شود . وخراب نیز خرابى عالم بشریت را گویند هكذا فى بعض الرسائل . ودر كشف اللغات ميگويد خرابات عبارت از مظهر جلالى است سالك از تجلى قهار محو وفانى كردد فلما تجلى ربه لاجل جعله دكا وخرموسى



سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم . وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح المالمخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيجي ومنه ماله بدل التنفس النسيجي تنشق مائى فهو يقبل الماء ثم يردده ولا يعيش بدون ذلك كالحيتان ومنه مالا تنفس له ولا استنشاق من الحلازين .

### ﴿ باب اخلا المعجمة ﴾

#### ﴿ فصل الالف ﴾

( الخطأ ) بفتحين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ . وبالكسر الانم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اى اثما كذا فى الصراح والمنتخب . وفى المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكناهه والمفهوم من الفتح المين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الانم وضد العمد وضد الصواب قال المراد بالخطأ فى قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن امى الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لاضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى اثنائى وهو غير ممكن الارادة ههنا . ولفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب ايضا من خطأ واخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة . وقال غيره الخطي من اراد الصواب فصار الى غيره والخطي من تعمد الى غيره انتهى كلاه . ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد به ما هو ضد المد . ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المؤاخذة به لكن عفى عنه المؤاخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤاخذ به لان المؤاخذة انما هى على الجاية وهى بالقصد . والجواب ان ترك التثبت منه جنائية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الاصوايون الخطأ من الموارد المكتسبة . وفى الحمادية الخطأ والصواب يستعملان فى المجتهدات وقد سبق فى لفظ الحق فى فسل القاف من باب الحاء .

( حساب الخطائين ) عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد الجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض [١] اى عدد شئت وتسميه المفروض الاول وتمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة والنقصان ونحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب وان اخصأت بزيادة او نقصان فهو الخطاء الاول الزائد او الساقص ثم افرض عددا آخر وهو المفروض الثانى فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت فيها وان اخصأت فهو الخطاء الثانى ثم اضرب المفروض الاول فى الخطاء الثانى ويسمى الحاصل المحفوظ الاول واضرب المفروض الثانى فى الخطاء الاول ويسمى الحاصل المحفوظ الثانى فالخطاآن ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين

التي اقام بها العالم وهي الحيوة القديمة الالهية . واعلم ان كل شئ من المماني والهيئت والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلاء عن درجة الانسان وجعلنا موجودا لغيره والا فكل شئ له وجود في نفسه لنفسه وحيوة تامة بها ينطق ويعقل ويسمع ويبصر ويقدر ويريد ويفعل ما يشاء ولا يعرف هذا الا بطريق الذوق والكشف . وايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فقول له عملك ثم يأتيه غيرها وتطرده وتناجيه ومن هذا النبل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل . فائدة .  
اختلف [١] العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء وابوالحسن البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم والقدرة . وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة . وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت .

( الاحياء ) لفظة جمل الشئ حيا اي ذاقوة احساسية او نامنة . وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الفرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز . وعند الصوفية حصول التجلي للنفس وتنورها بالانوار الالهية كما عرفت قيل هذا .

( عين الحيوة ) در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است كشيء كه تحقق پيدا كرد بآن اسم خوردار آنجائى كه هر كه او را خورد هر كز نميرد كذا في اطائف اللغات .

( الحيوان ) بثلاث فتحات . وتواليات في الاصل مصدر حى والقياس حيان قايت الياء اثنائية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشف . وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة . فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالشجر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذى لاحس له كالشجر ونحوه . من النباتات والمنحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدها ذاتيا والاخر عرضيا لامتناع التركب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايها ذاتى ذكر معا هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية . وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنباتة احساسا كما يحى في لفظ النبات في فصل الماء من باب اللون . وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما

[١] اتفق اهل المال وغيرهم على انه تعالى حى لانه تعالى عالم قادر وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته تعالى لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعى واما قوة تنبع ذلك الاعتدال ولا تتصور الحيوة بشئ منهما في حقه تعالى كذا حقيقة العضد فقول المؤلف في حيوته لا يجوز ان يكون بمعنى في انه حى اولاً بل بمعنى في معنى حيوته كما يشعر به ما بعده ( لمصححه )



بذلك الى رتبة الحياة الاصلية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى . والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمادان والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوة التامة ووجوده لغيره حيوة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته هي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله لحيوتهم اضافية ولذا النطق بها الفناء والموت ثم ان حيوة الله تعالى في الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها . فمنهم من ظهرت الحياة فيه على صورتها التامة وهو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا مجازياً ولا اضافياً فربه هو الحي التام الحياة بخلاف غيره والملائكة العيون وهم المهيمنة ومن يلحق بهم وهم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى واللوح وغيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فافهم . ومنهم من ظهرت فيه الحياة على صورتها لكن غير تامة وهو الانسان الحيواني والملك والجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود وانه كذا وكذا ولكن هذا الوجود له غير حقيقى لقيامه بغيره فربه موجود للحق لاله وكانت حيوة ربه حيوة غير تامة . ومنهم من ظهرت فيه لاهى صورتها وهي باقى الحيوانات . ومنهم من بطئت فيه الحياة فكان موجودا لغيره لانفسه كالنباتات والمعادن والمعاني وامثال ذلك فسارت الحياة فى جميع الاشياء فما موجود الا وهو حى لان وجوده عين حيوته وما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ماتم الا ان حيوته التامة لانه على القدر الذى تستحقه مرتبة فلو نقص اوزاد لعدمت تلك المرتبة فما فى الوجود الا ما هو حى بحياة تامة ولان الحياة عين واحدة ولا سبيل الى نقص فيها ولا الى اقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحياة جوهر فرد موجود بكماله فى كل شىء فشيئية الشىء هي حيوته وهي حيوة الله التى قامت الاشياء بها وذلك هو تسييحها من حيث اسمه الحى لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسييحه من حيث اسمه الحى هو عين وجوده بحيوته ومن حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه وقولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا وتسييحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها وهو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها وبين الله بطريق المقال ومن حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته وقس على ذلك باقى الاسماء . اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته وحيوته صفة له قديمة ومتى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك وقيدها بك فانك لاتجد الا روحا يختص بك وذلك هو المحدث ومتى رفعت النظر فى حيوتك من الاختصاص بك وذقت من حيث الشهود ان كل حى فى حيوته كما كنت فيها وشهدت سريان تلك الحياة فى جميع الموجودات علمت انها الحياة الحق

الإرادة مشروطة باعتدال المزاج . واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة للأجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالنفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة . واجيب باننا لانعلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تحالف عن القوة الموجودة فيهما لما نفع يمنعها عن فعلها لاعدم المقتضى ولانعلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي . هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحيوة في النبات . وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية . ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يحى في فصل النساء من باب النون . وفي الماخص الحيوة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى . وفي البضاوى في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحيوة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها . والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس انتهى كلامه ( فائدة ) شرط الحيوة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحيوة مشروطة باعتدال المزاج والروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرائين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن تركيب بدن الحيوان من اقل منها والاشاعرة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تجزى . [١] قال الصوفية الحيوة عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالانوار الالهية . وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى اذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى . وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجليل الحى من تكون حيوته بحيوته خالقه لامن تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل [١] ومن اراد الاطلاع على ما في مذهبي المعتزلة والاشاعرة فليرجع الى المواقف شرحه ( لمصححه )



وهو الذى خلقه الله تعالى فى النفوس كلها كالحياء عن كشف العورة والجماع بين الناس .  
وإيمانى وهو ان يتمتع المؤمن من فعل الماضى خوفا من الله تعالى .

( الحكاية ) بالكسر فى اللغة باز كفتن از جبرى كما فى الصراح . ومعنى حكاية الحال  
الماضية فى عرف العلماء ان يفرض ان ما كان فى الزمان الماضى واقع فى هذا الزمان فقد  
يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذى فى  
ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما فى قولهم دعنى من تمرتان على ما زعمه السيد  
انشرىف فى حواشى شرح الفناح بل المقصود حكاية المضى وانما يفعل هذا فى الفعل الماضى  
المستغرب كأنك تحضره للمخاطب وتصوره ليجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف  
فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازانى من كلام الكشاف حيث قال ومعنى حكاية الحال  
الماضية ان يقدر ان ذلك الماضى واقع فى حال التكلم كما فى قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله  
من قبل وقد استحسنته الرضى وذكر الاندلسى ان معناها ان تقدر نفسك كأنك موجود فى  
ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل  
الجلبى فى حواشى المطول فى بحث الحال . اقول اعلم ان العدول من الماضى الى المضارع  
لا فائدة استحضر صورة ماضى لان المضارع مما يدل على الحال الذى من شأنه ان يشاهد  
فكأنه يستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليشاهدها الحاضرون ولا يفعل  
ذلك الا فى امرهم بمشاهدته لغرابته او فظاعة او نبيه او تحسين او تقييح او تهويل او تعظيم  
او اهالة او غيرها كما فى قوله تعالى فثير سحابا بعد قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح  
استحضارا للملك الصورة ابدية الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعنى صورة  
السحاب مسخرا بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والاعقالات المفاوطة هكذا  
فى المطول فى بحث لو .

( الحياة ) بالفتح بمعنى زندكى ضد موت والحى زنده كما فى الصراح ومفهومه بديهى فانه  
من الكيفيات المحسوسة وقال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف واختلف  
فى رسومها فقل هو قوة تتبع الاعتدال الوعى ويفيض منها سائر القوى الحيوانية . ومعنى  
الاعتدال النوعى ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح  
الامزجة بالنسبة اليه فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى  
بالاعتدال النوعى . ومعنى الفيضان انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى فاضت  
عليه من المبدأ قوة الحياة ثم ابعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة  
والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهى تابعة  
للمزاج النوعى ومتبوعة لما عداها . وقد رسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس والحركة

الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب الساف انتهى . وقليل طائفة يحوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتاقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الحفاجى فى سورة البقرة فى حاشية البضاوى فى تفسير قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية .

### فصل الباء

(التحرى) براء المهمة لغةً الطلب وشعرا طلب شئ من العبادات بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على الحقيقة وانما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحرى فيها قالوا اتوخى فى المعاملات كما فى المبسوط كذا فى جامع الرموز فى فصل شروط الصلوة . وفى البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى كتاب الزكرة التحرى فى اللغة الطلب والابتغاء وهو واتوخى سواء الا ان لفظ التوخى يستعمل فى المعاملات والتحرى فى العبادات . وفى الشريعة طلب الشئ بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل واتحرى ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه .

(الخصاء) بفتح الحاء والصاد المهملين وبلد سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجرى يتكون فى المثانة والكلى والمى والكبد والرئة لا يستعمل اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا فى بحر الجواهر .

(احصاء الاسماء الالهية) هو التحقق بها فى الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية . واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراة بصحة المتابعة وهى المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون . واما احصاؤها بيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل فى مقام المجازاة هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين .

(الحياء) بالفتح والياء انشأة النحتانية وهو انكسار وتغير يعترى الانسان من تخرف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا فى بحر الجواهر . وفى النثرع عبارة عن خلق باعث على ترك القبيح كما فى تيسير الفارى ترجمة صحيح البخارى . وفى رسالة السيد الجرجانى الحياء انقباض النفس من شئ وتركه حذرا عن اللوم فيه . وهو نوعان . نفسانى



ویش از آنکه آن معنی تمام سازد سخنی در میان آورد که معنی مقصود بغیر اوت تمام شود  
آنکه بتمام ساختن آن مشغول شده و این راسه مرتبه است . حشو قبیح و آن آنست که  
شاعر در میان بیت لفظی آورد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود و شعر  
از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سر درین بیت شعر . ساقیا باده ده که  
رنج خمار . سرو فرق مرابدرد آورد . و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض  
اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بیت نقصان نکند چنانچه لفظ ای  
آفتاب مرتبه درین بیت شعر . در جنب رأی روشن تونور آفتاب . ای آفتاب مرتبه  
نوریست مستعار . و حشو ملیح و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد  
و سخن را ملاحظ بخشد و این قسم اکثر دعائی می باشد مثاله . شعر . تیغت که باد سینه  
خصمت نیام او . در دست تو چو باسد الله ذوالفقار . لفظ باد سینه خصمت نیام او حشو  
ملیح است و این قسم را حشولو زنج نیز خوانند ولو زنج معرب لوزیته است انتهی .  
و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغای قرس است چرا که در  
اصطلاح اهل عرب حشو همیشه بی فائده میباشد هیچ وقت مفید نبود .

( الحلاوة ) نزد صوفیه ظهور انوار را کویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده  
کذا فی بعض الرسائل

( الحشو فی العروض ) وهو الاجزاء المذكورة بین الصدر والعروض و بین الابتداء  
وا ضرب من الیث مثلاً . اذا کان الیث مرکباً من مفاعیلین مثنائی مرآت فمفاعیلین الاول  
صدر و الثانی و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو  
و الثامن ضرب . و اذا کان مرکباً من مفاعیلین اربع مرآت فمفاعیلین الاول صدر و الثانی  
عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا یوجد فی الحشو هكذا فی رسالة السید  
الجرجانی .

( الحشوية ) بسكون الشین وفتحها و هو قوم تمسکوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم و غیره  
و هم من الفرق الضالة قال السبکی فی شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن  
سواء السبیل یجرون آیات الله علی ظاهرها و یعتقدون انه المراد سمو بذلك لانهم کانوا  
فی حلقة الحسن البصری فوجدهم یتکلمون کلاماً فقال ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة ففسبوا  
الى حشاء فهم حشوية بفتح الشین . و قيل سمو بذلك لان منهم المجسمة او هم هم و الجسم  
حشو فعلى هذا اقیاس فی الحشوية بسكون الشین نسبة الى الحشو . و قيل المراد بالحشوية  
طائفة لا یرون البحث فی آیات الصفات التي یتعذر اجرائها علی ظاهرها بل یؤمنون بما  
اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غیر مراد و یفوضون التأویل الى الله و علی هذا اطلاق

(الحشو) بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشتران خرد ومردم فرومايه كما في كثر اللغات . وعند النحاة هو الصلة في الباب القضية التي بهائم الموصول تسمى صلة وحشوا . وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيني . وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا لالفائدة بحيث يكون الزائد متعينا . فبقيد لالفائدة خرج الاطباب وبقيد التعين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح . وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى اولا يكون . فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب شعر . ولا فضل فيها للشجاعة والندى . وصبر الفتى لولا لقاء شعوب . اى المذبة يعنى لافضيلة في الدنيا للشجاعة والعطاء والصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت وهذا يصح في الشجاعة والصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدوام وبزوال الحوادث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثوقه بالخلاص عنه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود . اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذى يفضى الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويخفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المساكولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضا يتشرب بالمال الى رفع الامراض اتي توصل الى الاقناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال وفي المال ومع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة فلو لم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجود والندى . والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهير بن ابي سلمى شعر . فاعلم علم اليوم والامس قبله . ولكنى عن علم ما في غد عمى . فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للأكيد وهو حشو اذلا فائدة في التأكيد فيه بخلاف ابصرته بعينى وسمعت به باذنى وضربته بيدي فانه يدفع النجوز بالابصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما تقال في مقام افتقر الى التأكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو مامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الاعلى الله رزقها [١] هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول . ودر جمع الصنائع كويد اعتراض الكلام قبل التمام واحشوا نامند وآچنان بود كه شاعر در بيتى بمعنى آغاز كند

[١] ونهناك على ان في نقل النظم قصورا فلا تغفل (لمصححه)



میکردانده می بایست این چنین گفتی و نتوانست واکر کم است آنرا مطابقت خوانند واکر : ابرست محاذاة نام نهند کذا فی جامع الصنائع پس محاذاة رادو . معنی است یکی اعم دیگری اخص .

( الحذو ) بالفتح وسكون الذال المعجمة هو عند اهل الفوائى حركة ما قبل الردف كذا فی عنوان الشرف . در رساله متخبط تکمیل الصناعة کوید حذو حرکت ما قبل ردف و قید است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قرار و حرکت ما قبل های مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافی واجب است مگر وقتی که روى متحرك شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بیشتر شعراء اختلاف حذو یک حرکت ما قبل قید است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبدیل قید بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نیست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چیزی با چیزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تأسیس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى . پس این تعریف مختص بفارسیان است چرا که عربیان قید را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذورا مختص بحرکت ما قبل ردف نمود .

( المحاذاة ) عند المتکلمين والحکماء الاتحاد فی اوضاع کتبخنن تساویا فی الوضع بالقیاس الى ثالث وتسمى موازاة ایضا وهو من اقسام الوحدة على ما فی شرح المواقف [ ١ ] . وعند الحاسین يطلق على طریق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحته بحيث یكون اوله محاذیا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب فی واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً فی آحاد المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما وتزید لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فیما یساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثانی على یسار ما وضع اولاً وتقول بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تمحو آخر المضروب وتنقل المضروب فيه الى الیمین بمرتبة ان لم یکن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتقل بمرتبتین او بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذى صار محاذیا لاول المضروب فيه فی كل واحد من مفردات المضروب فيه وتضع الحاصل فوقهما كما مر وهكذا الى ان یصیر المضروب والمضروب فيه محاذیین . مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

$$\begin{array}{r} 8484 \\ 707 \overline{) 8484} \\ \underline{4914} \phantom{00} \\ 3570 \phantom{00} \\ \underline{2142} \phantom{00} \\ 1382 \phantom{00} \\ \underline{1056} \phantom{00} \\ 326 \phantom{00} \\ \underline{282} \phantom{00} \\ 44 \phantom{00} \\ \underline{42} \phantom{00} \\ 2 \phantom{00} \end{array}$$

[ ١ ] الوحدة تنوع بحسب ما فيه ولكل نوع اسم يخصه بحسب الاصطلاح . فى النوع ثلاثة فاذ اقبل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية . وفى الجنس مجنسة . وفى الكيف مشابهة . وفى الكم مساواة . وفى الشكل مشاكاة . وفى الوضع موازاة ومحاذاة . وفى الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف الآخر . وفى النسبة مناسبة كزید وعمر و اذا تشاركا فى بنوة بكر ( لمصححه )

وذكر الكرخي انه لا يكون زنى . ويشترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوبا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لايجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب وعسكر اهل البنى فانه لا يجب الحد هناك كما في الحزاة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية . وفي رسالة السيد الجرجاني الاحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اى رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراد يقينا ولا يراد حقيقة ولهذا رسول الله عليه وآله وسلم قل صل كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراد من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرأى وصفه بوصفه وهو دون مقام المشاهدة فى مقام الروح .

( الحضانة ) بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حضن الصبي اى رباها كما فى القاموس وشرا تربية الام او غيرها الصغير او الصغيرة كذا فى جامع الرموز .

( الحين ) بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مهم سنة او اكثر او معين شهران اوسنة اشهر او سندان اوسبع سنين او اربعون سنة كما فى القاموس . وفى العرف يطلق هو كلفظ الزمان على ستة اشهر سواء استعمل متكررا او معرقا كذا فى جامع الرموز فى كتاب الايمان . وفى البرجندى هو الزمان فى اصل اللغة يقومان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر . والحين عند النجاة هو المفعول فيه . وفى شرح الوقاية فى كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اى وقت خفوقه انتهى . الحنية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطابقة وهى التى حكم فيها بسلب الضرورة بحسب اوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجنب ممكن ان يعمل فى بعض اوقات كونه مجنوبا وهى نقض المشروطة العامة كما ان الحنية المطلقة نقض العرفية العامة وهى التى حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل فى بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجنب يعمل بالفعل فى بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر فى كتب المنطق فى بيان التناقض بين الموجهات .

### فصل الواو

( المحابة ) ببـاى موحده در لغت بمعنى فرو گذاردن وبا كسى معارضه كردن در بخشش وبيع كردن بكمتر از قيمت وخریدن به بيشتر از قيمت كما فى كثر اللغات وغيره . و نزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزى مثل چيزى كه ديكرى گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد ويا قافيه ويا رديفى ويا صنعتى ويا دو كس براى امتحان طبع خود ويا بالتماس ديكرى بگوينده و اين سه نوع است و دليل انحصار آنكه مجيب يابش است ياكى يابراى اكر يابش است آرا نفيه گويند يعنى او را بيدار ميكند بر قصور او ويا ديكرى او را مطلع



يحمى الشيء ويمنع منه وهو الحرية والعفاف والاسلام وذوات الازواج فان الحرية تحرس  
عن قيد العبودية والعفة عن الزنى والاسلام عن الفواحش والزوج يحصن الزوجة عن  
الزنى وغيره كذا في بعض كتب اللغة . وفي فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى  
ليحصنكم من بأسكم اطلق في استعمال اشارع بمعنى الاسلام وبمعنى العقل وبمعنى الحرية  
وبمعنى الزوج وبمعنى الاصابة في النكاح وبمعنى العفة . واحصان الرجم اى الاحصان  
الموجب للرجم عند الخفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالما مسلما قد تزوج امرأة نكاحا  
صحيا ودخل بها وهما على صفة الاحصان . قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان  
شرائط الاحصان سبعة وعقد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل والبلوغ فهما شرطان لاهلية  
القوبة والحرية شرط لتكميل العقوبة لاشترط الاحصان على الخصوص . وشروط الدخول  
ثبت بقوله عليه السلام التيب بالتيب لا يكون الا بالدخول انتهى . واختلف في شرط  
الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة  
بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا [١] للشانبي رح فلوزنى الذمى التيب بالحرية يجحد عندنا  
ويرجم عنده ولو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة اوصية او مجنونة او كتابية ودخل بها  
لايصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لو زنى بعده لا يرمج عندنا خلافا له . وقولنا يدخل  
بها في نكاح صحيح يعنى تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقهما  
بنزوحها يكون النكاح صحيحا فلو دخل بها عقبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله . واعلم  
ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان ببيان اى الشرائط التى هى الاحصان وكذا شرط  
الاحصان . والحاصل ان الاحصان الذى هو شرط الرجم هى الامور المذكورة فى اجزائه  
وهيئة تكون باجماعها فى اجزاء عالية وكل جزء علة وكل واحد حينئذ شرط وجوب  
الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان . واحصان القذف اى الاحصان  
الموجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفيفا عن فعل  
الزنا انتهى كلام فتح القدير . وفى البرجندى ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل  
اعم منه فكل وطئ امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قذفه وان كان حراما لغيره  
لا يكون زنى ويحد قاذفه فوطئ المكتبة زنى عند ابى يوسف رحمه الله خلافا لابن حنيفة ومحمد  
رحمهما الله ووطئ الامه التى هى اخته من الرضاغة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة [٢]

[١] وكذا لابي يوسف فى رواية كما فى كفاية المنتهى بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
رجم يهوديين . والجواب كان ذلك بحكم التورية ثم نسخ يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام من اشرك  
بالله فليس بمحصن ( لمصححه )

[٢] الاصل فيه ان من طئ اوطأ حراما لعينه لا يحد قاذفه لانه ليس بزنا هو الوطئ المحرم  
لعينه وان كان محرما لغيره يحد قاذفه لانه ليس بزنا فالوطئ فى غير ملكه من كل وجه او من وجهه حرام  
لعينه وكذا الوطئ فى الملك والحرمة مؤبدة بشرط ثبوتها بالايجاب او بالحديث المشهور عند ابى حنيفة  
لتكون ثابتة من غير تردد فان كانت الحرمة مؤقتة فالحرمة لغيره ( لمصححه )

الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان . وقيل هو العدول عن حكم ادليل الى العادة والمصلحة كدخول الحما من غير تعيين مدة المكث والعادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة والا فلا نزاع في كونها مردودة . والذي استقر عليه رأى المأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى نصا ثانيا او اجماعا او قيا - خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الحنفى هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلى شائع في الفروع . وما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالافاق فكيف يصح التمسك به . فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع . واما في اصطلاح الاصول فقد غالب اطلاقه على القياس الحنفى كما غالب اسم القياس على القياس الجلى تميزا بين القياسين . وبالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لافة على ما يميل اليه انسان وان كان مستعجلا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس الجلى وعلى القياس الحنفى كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبمد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلى حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف [١] (فائدة) الفرق بين المستحسن بالقياس الحنفى والمستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شأن القياس التمدية . والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلى الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اى اليمين على كل منهما اما قبل القبض فالقياس الحنفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان واما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا . فوجوب التحالف قبل القبض يتردد الى ورثة المشتري والبائع اذا اختلفا فى الثمن بعد موت المشتري والبائع واما بعد القبض فلا يتردد الى الورثة هذا كله خلاصة ما فى المضدى وحاشيته للتفتازانى والنوحي واثولوج وغيرها .

(الاحسان) بالاصدا للمهملات يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان

[١] وقال فى الكليات الاستحسان هو طلب الاحسن من الامور . وقيل هو ترط القياس ولاخذ بما هو ارفق للناس . وهو اسم لدليل نصا كان او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس جلى سبق اليه الفهم حتى يطلق على دليل اذا لم يقصد فيه تلك المقابلة . واذا كان الدليل ظاهرا جليا واثره ضعيفا يسمى قياسا واذا كان باطنا خفيا واثره قويا يسمى استحسانا والترجيح بالاثر لابلجاء والظهور كالدنيا مع اعقب . وقد يقوى اثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به وقد يقوى اثر الاستحسان فيرجح به . وهذا اللفظ فى اصطلاح الاصول فى مقابلة القياس الجلى شائع (لمصححه)



وكان يقول اياكم وآراء لرجال فكيف ينبغي لاحد ان ينسب الامام الى القول في دين الله بالرأى الذى لا يشهد له كتاب ولا سنة وكان يقول عليكم باتار السلف واياكم ورأى الرجال وكان يقول لم يزل الناس فى صلاح مادام فهم من يطالب الحديث فاذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا وكان يقول لا ينبغي لاحد ان يقول قولاً حتى يعلم ان شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم تقبله وكان يجمع العلماء فى كل مسألة لم يجدها صريحة فى الكتاب والسنة ويعمل بما يتفوتون عليه فيها وكذلك كان يفعل اذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لابي يوسف اكتبه فمن كان على هذا القدر من اتباع السنة كيف يجوز نسبته الى الرأى مع الله ان يقع فى مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان . ولذا قيل الحق انه لا يوجد فى الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع . اما من جهة التسمية فلانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وقال النبي صلى الله عليه وسلم من سن فى الاسلام سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها بعبد من غير ان ينقص من اجرهم شئ ومن سن فى الاسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شئ رواه مسلم ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان فى دخول الخمر وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك . وعن الشافعى انه قال استحسن فى انتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة . واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالاقتراح اثبت فلا نزاع فى انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد به انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به . وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وهذا مما لا نزاع فى قبوله . ويرد عليه انه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالاثار كالمسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان او بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحيض والآبار . وقيل هو العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع فى قبوله ايضا . وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه . فيرجع الى تخصيص الملة . وقال الكرخى هو العدول فى مسألة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول . ويدخل فيه التخصيص والنسخ . وقال ابو الحسن البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الاقفاط لوجه وهو اقوى منه وهو فى حكم الطارى على الاول . واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص بقوله وهو فى حكم الطارى عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس . واورد على هذه انتفاهين ان ترك الاستحسان بالقياس تكبر عن عدولنا عن الاقوى الى الاضعف . واجيب بانه انما يكون بالنضمام معنى آخر

محبات لباب جام می . بادت از حلق عدو تیغ زبان آرر بکام . کذا فی جامع السنائع .  
واین معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الاتهام است ولکن از مجمع الصنائع فرقی  
معلوم نمی شود چرا که میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب  
گوید و بلا نظر عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعائی باشد .

( حسن النسق ) عند الیفاء هو ان یأی أنتکلم بکلمات متتلیات معطوفات متلاحمات  
تلاحما سلیما مستحسنا بحيث اذا افردت کل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها  
ومنه قوله تعالى وقیل یا ارض ابلی مائه الآیة فان جملةا معطوفة بعضها علی بعض بواو  
النسق علی الترتیب الذی تقتضیه البلاغة من الابتداء بالاهم الذی هو انحسار الماء عن  
الارض المتوقف علیه غایة مطلوب اهل السفینة من الاطلاق من سبوحها ثم انقطاع السماء  
انتوقف علیه تمام ذلك من دفع اذاء بعد الخروج ومنع اخلاق ماکن بالارض ثم الاخبار  
بذهاب الماء بعد انقطاع المادین الذی هو متأخر عنه قطعاً ثم بقضاء الامر الذی هو هلاک  
من قدر هلاکة ونجاة من سبق نجاته واخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفینة بعد  
خروجهم منها وخروجهم موقوف علی ما تقدم ثم اخبر باستواء السفینة واستقرارها المقید  
ذهاب الخوف وحصول الا من من الاضطراب ثم ختم بالدعاء علی الظالمین لافادة ان  
الفرق وان عم الارض فلم یشتعل الا من استحق العذاب لظلمه کذا فی الاتقان فی  
نوع بدائع القرآن .

( الاستحسان ) هو فی اللغة عد الشيء حسناً و اختلفت عبارات الاصولیین فی تفسیره  
وفی کونه دلیلاً فقال الحنفیة والحنبلة بکونه دلیلاً وانکره غیرهم حتی قال الشافعی من  
استحسن فقد شرع قیل معناه ان من اثبت حکماً بانه مستحسن عنده من غیر دلیل شرعی  
فهو الشارح لذلك الحکم و ابو حنیفة رحمه الله اجل قدراً من ان یقول فی الدین  
من غیر دلیل شرعی ومن غیر ان یرجع الی اصل شرعی . وفی میزان الشفرائی  
فی بحث ذم الرأی وقد روى الشيخ محی الدین العربی فی الفتوحات بسنده الی الامام  
ابن حنیفة انه کان یقول ایاکم والقول فی دین الله بالرأی وعلیکم بتبایع السنة فن  
خرج منها ضل . فان قیل ان المجتهدين قد صرحوا باحکام فی اشیاء لم تصرح فی الشریعة  
بتحريمها ولا بالیحایاها فحرموها و اوجبوها فالجواب انهم لولا علموا من قرائن الأدلة  
بتحريمها او بالیحایاها ما قالوا به والقرائن اصدق الأدلة وقد یعلمون ذلك بالکشف ایضاً  
فتشاهد به القرآن وکان الامام ابو حنیفة یقول القدریة مجوس هذه الامة والشیعة  
الدجال وکان یقول حرام علی من لم یعرف دلیلی ان یفتی بکلامی وکان اذا افتی یقول  
هذا رأی ابنی حنیفة وهو احسن ما قدرنا علیه فن جاء باحسن منه فهو اولى بالصواب



السحاب هو الرخصاء ای عرق الحمى • فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة وقد علله بانه عرق حاما الحادثة بسبب عطاء الممدوح • او تظهر لها علة غير العلة المذكورة [۱] كقوله • شعر • مابه قتل اعدیه ولكن • يتقى اخلاف ماترجو الذئاب • ای اراجون یعنی ليس قتله الاعداء لدفع • ضررتهم بل رجاء الراحين بعثه الى قلوبهم • والثانية • اما ممكنة كقوله • شعر • يا واشيا حسنت فينا اساءته • نجى حذارك انسانى من الغرق • فان حسن اساءة الواشى ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشى عقبه بان حذار الشاعر منه ای • من اواشى نجى انسانه ای انسان عین الشاعر [۲] من الفرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه • او غير ممكنة كقوله • شعر • لو لم تكن نية الجوزاء خدته • لما رأيت عليها عقد متطق • هذا البيت ترجمة بيت فارسی وهو هذا • شعر • کرنودی عزم جوزا خدمتش • کس نیدی بر میان او کمر • فنية الجوزاء خدمة المماوح صفة غير ممكنة قصدا اثباتها • والحق بحسن التعليل ما بنى على الشك وليكونه مبني على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء واصراراً والشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعدیه لرضاء المحيين كذا في المطول •

( حسن القیاس ) نزد باغاء آنست که در ربط لفظی آورد مکرر و مفهوم آن دو چیز باشد و اگر در هر دو جایک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکرده مثال • ای آنکه خدات داد ملکی ابدی • درجان بخشى بنام خود سزى • اسکندر اگر پیل زشاهان سدى • آنی که توپیل از سکندر سدى • این رباعی در آنچه ریاات اعلاى شهنشاهی در لکهنوتی بود بان شاء رسیده الغرض اسکندر نام پادشاه روم و پادشاه لکهنوتی رانیز اسکندر نام بود و در مصرع سیوم مراد پادشاه روم است و در چهارم پادشاه لکهنوتی و در هردو جا پادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین پادشاه لکهنوتی در هردو جا مراد نمیتوان شده که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتی از مضافات دار الملك دهلی است پس پادشاه دهلی را از اخذ پیلان از پادشاه لکهنوتی چه افتخار باشد که بدان آمده پس حسن القیاس کرد باول مراد پادشاه روم داشت تا مدح بلیغ خیزد و معنی تمام کردد کذا فی جامع الصنائع

( حسن المقطع ) نزد باغاء آنست که دعا کوئی چنان کند که تعلیق آن باشیاء و زمان ممتد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثال • تارهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال کیتی را نظام • بادر دست

[۱] اذلو كانت عاتها هي المذكورة لكانت المذكورة علة حقيقة فلا يكون من حسن التعليل

( المطول )

[۲] انسان العين هو المثال الذي يرى في السواد ووجهه الاناسي كذا في الكليات ( لمصححه )

او خطبة ارسله باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه لافس تشوق الى ما يذكر بعده وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجتهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع وبراعة المقطع. وجميع فواتح السور وخواتمها واردة على احسن اوجوه واكملها من البلاغة كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان.

(حسن البيان) هو عند البلغاء كشف المعنى وايصاله الى النفس وهو قد يحى مع الایجاز وقد يحى مع الاطناب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر فن البديع.

(حسن المطلب) عندهم هو ان يخرج الى الغرض بمد تقدم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخصيص كذا في الاتقان ويحى في فصل الصاد من باب الحياء ايضا. ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چیزی طلب كند بطراقي طلب كند كه بادب زديك بود از ايهام و خيال و لطيفه دلاويز كردد مثاله شعر چه حاجت است كه مطلوب درميان آورم زروشنی چو ضمير تو غيب دان آمد. ونيز حضرت حافظ فرمايد شعر ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست در حضرت كريم تنها چه حاجت است جام جهان نداشت ضمير منير دوست اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است.

(حسن المطالع) نزد بلغاء آنست كه آغاز اشعار وقصائد وجملة منشآت الفاظ فصيح وجزيل بود ومعانی بدیع ومناسب حال بجز مطلع آورد كذا في جامع الصنائع وخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است.

(حسن التعليل) عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اى بان ينظر نظرا يشتمل على لطف ودقة ولا يكون وافقا لما في نفس الامر يعنى يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له في اواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف فيه فقولا قتل فلان اغاذه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقى [١] ولو كان الامر كما نوههم لوجب ان يكون جميع اعتبارات النقل غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عاتها او غير ثابتة اريد اثباتها والاولى اما ان لا تظهر لها علة في العادة وان كانت لا تخلو في الوانع عن علة كقوله شعر لم يحك نائل السحاب وانما حمت به فصيحها الرخصاء اى لم يشابه عطاء السحاب وانما صارت محومة بسبب عطائك وتفرقه عليها فالمنسوب منها اى من [١] ومنشا هذا الوهم انه سمع ارباب المعقول يطلقون الاعتبارى على مقابل الحقيقى (مطول)



الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن . والمراد بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضيف الفاحش الخطاء . وفوائد القيود تلم في لفظ الصحة في فصل الجاء من باب الصاد . والحد من لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به ولذا ادرجه طائفة منهم في الصحيح وان كان دونه في القوة انتهى . وظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن لآلذته بطريق الاشتراك اللفظي ( فائدة ) لوقيل هذا حديث الاسناد او صحيحه فهو دون قولهم حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح ويحسن الاسناد لانصاه وثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ اوالة واما قولهم حسن صحيح فلمتردد الحاصل من المجتهد في الساقل اى حسن عند قوم باعتبار وصفه صحيح عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه صحيح فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الساقل التردد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث ذاسندين وان لم يحصل التردد فباعتبار اسنادين احدهما صحيح والآخر حسن فهو فوق ما قيل فيه صحيح فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقى .

( حسن الابتداء والتخلص والانتها ) قال اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتباً ان يتأنق [١] في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا [٢] واحسن سبكا [٣] واصح معنى [٤] . احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام والاعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يؤتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكاً واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء . واحسنه ماناسب المقصود [٥] ويسمى براعة الاستهلال . وثانيها التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة بينهما . واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثانى لشدة الالتيام بينهما ويجبى في محله في فصل الصاد من باب الجاء الممجة . وثالثها الانتها فيجب على البليغ ان يختم كلامه شعرا كان

[١] اى يعمل بالانيق او يفعل فعل المتأنق في الرياض من تتبع الآتى والاحسن يقال تأنىق في الروضة اذا وقع فيها متبعا لما يوفقه اى يعجبه كذا في الاطول والمطول ( لمصححه )

[٢] بان يكون في غاية البعد من التناثر والنقل والغربة ومخالفة القياس ( اطول )

[٣] بان يكون في غاية البعد من التعقيد وضعف التأليف وتكون الالفاظ متقاربة في الجزالة والمنانة والركة والسلاسة وتكون المعانى مناسبة لالفاظها من غير ان يكسب اللفظ الشريف المعنى السخيف اوعلى المكس مثل بل يصاغان صياغة تناسب وتلاءم ( اطول )

[٤] بان يعلم من كونه مكلفا تابعا لالفاظ ركيكة وغير متناسبة وان تكون مبتدلة اوغير مهمة في المقام ويسلم عن التناقض واليهامه وعن كونها معانى متقاربة بحيث يشبه التكرار ( اطول )

[٥] بان يكون فيه اشارة الى ما سيق الكلام لاجله ليكون المبتدأ مشعرا بالمقصود والانتها ناظرا في الابتداء ( مطول )

اضطرب هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة . وقال الترمذى الحسن الحديث الذى يروى من غير وجه نحوه ولا يكون فى اسناده راو متهم بالكذب ولا يكون شاذاً وهو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيئ الحفظ ممن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش . او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه ولم يترجح احدهما على الآخر . او مدلسا بالغفلة لعدم منافاتها فى اشتراط الكذب . وايضا يشتمل الصحيح فان اكثره كذلك . وايضا يرد على قوله ويروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يروى من وجه آخر . قيل . اراد الترمذى بقوله غير متهم انه باغ فى العدالة الى غاية لايتهم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لايكفى فيه ذلك بل لابد من الضبط . واراد بقوله يروى من غير وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك قال نحوه ولم يقل يروى هو او مثله ولذلك يقول فى احاديث كثيرة حسن غريب . وقيل ان الترمذى يقول فى بعض الاحاديث حسن وفى بعضها صحيح وفى بعضها غريب وفى بعضها حسن صحيح وفى بعضها حسن غريب وفى بعضها صحيح غريب . وقيل فى خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير هذا السند وسالم عن الشذوذ والمالة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة ومن النوع الثانى بعدم الاتصال اذ يشترط فى الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاسناد وخرج الضعيف منهما بقوله وكلاهما مروى الخ فان تكثر الرواة يخرج منه من الضعف الى الحسن واما التقييد بالاتصال فى الاول وبالثبوت فى الثانى فلا خراج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثانى وان كانا مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف اذا لم يخبر بمجرد ضعفه وخرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح وما يرد على التعريف شئ الا الحسن الفرد . والحسن حجة كالصحيح ولكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة فى الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا وليس ذلك شرطا فى الحسن واما اذا روى من وجه آخر فيلحق فى القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة ولم يخبر بتمدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى . وفى شرح النخبة وشرحه خبر الواحد بنقل عدل خفيف الضبط . متصل السند غير مهال ولا شاذ هو الحسن لذاته اى لا بشئ خارج والحسن بشئ خارج ويسمى بالحسن لغيره هو الذى يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحوه حديث الراوى المستور اذا تعددت طرقه وكذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوى فانه مع صدقه كان مسيئ الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه



في اكثر الكتب . وفي الكشف نقلا عن القواع ان اكثر الحفية والمعتزلة متفقون على القول بالتفصيل . هذا كله خلاصة ما في شرح المراقب والعضدى وحراشيه والتلويح وحاشيته للمولوى عبد الحكيم . فائدة . قال المعتزلة . ما ندرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب وان اشتمل فعله على مفسدة فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة مندوب وان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه والاى وان لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح . واما ما لا تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل . واما على سبيل الاجل في جميع تلك الافعال فقول بالخطر اى الحرمة والاباحة والتوقف . وبالجمله فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما اذا لوحظت بهذا العنوان اى بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسننها وقبحها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور . وهذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين . منهما . فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالخطر والاباحة . راما الاشاعرة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل فلا ثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف ( فائدة ) المسأور به في صفة الحسن نوعان . حسن لمعنى في نفسه ويسمى حسنا لعينه ايضا وحسن لمعنى في غيره ويسمى حسنا لغيره ومن الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه اولغيره وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وان شئت الوضوح فارجع الى التلويح والتوضيح .

( الحسن ) بفتحين من الحسن فمعناه كماله واما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه وانتهر رجاله اى الموضع الذى يخرج منه الحديث وهو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكي او كوفيا او نحو ذلك وكان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقنادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم وذلك كناية عن الاتصال اذ المرسل والمقطع والمبطل اعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها . والمراد بالشهرة الشهرة بالعدالة والضبط . قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تخيص وايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن . قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة والضبط المأخوذ عن الصحيح . وقال ابن الجوزى الحسن ما فيه ضئف قريب محتمل . واعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره واذا

امر بالتناء على فاعله لاقبله اذا لامر حينئذ المهم الا ان يقل الامر قديم ورد او لم يرد وهذا التفسير راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى . اعلم ان فعل العبد قبل ورود الشرع حسن بمعنى ما اخرج فيه وواسطة بينهما على تفسير الاشعري وهذا التفسير الاخير واما بعد ورود الشرع فهو اما حسن او قبيح او واسطة على جميع التفاسير . وبعض المنزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح بما يذم عليه فاعله ولا شك انه مساو للتعريف الاول الا ان ينفي التعريف الاول على مذهب الاشعري . وبعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والعقل ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله . القادر احتراز عن فعل الماجز والمضطر فانه لا يوصف بحسن ولا قبيح وقيد العالم ليخرج عنه فعل الجنون والمحرمات الصادرة عن من لم يبلغه دعوة نبي او عن من هو قريب العهد بالاسلام والمراد بقوله ان يفعله ان يكون الاقدام عليه ملائما للعقل وقس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشتمل الحرام والمكروه وهو ايضا راجع الى الاول . وبالجمله فمرجع الجميع الى امر واحد وهو ان القبيح ما يتعلق به الذم والحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق به المدح قدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن والقبيح ازيد من الثلاثة . اعلم ان الحسن والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعرة والمعتزلة . واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه وحاصل الاختلاف ان الاشعرية وبعض الحنفية يقولون ان ما امر به فحسن وما نهى عنه فقبيح فالحسن والقبيح من آثار الامر والنهي بالضرورة لا يمكن ادراكه قبل الشرع اصلا . وغيرهم يقولون انه حسن فامر به وقبيح فنهى عنه فالحسن وانقيح ثابتان للمأمور به والنهي عنه في انفسهما قبل ورود الشرع والامر والنهي يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى . ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة والمنهيات عنها [١] قبيحة في انفسها والعقل يحكم بالحسن والقبيح اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة [٢] او بالنظر [٣] وقد لا يطلع [٤] . وكثير من الحنفية يقول بالتفصيل فبعض المأمورات والمنهيات حسنها وقبحها في انفسها وبعضها بالامر والنهي هذا هو المذكور

[١] والذي يستدعي القاعدة العربية ان يقال المأمور بها والنهي عنها كما لا يخفى على من له الاطلاع (لمصححه)

[٢] من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (لمصححه)

[٣] كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا (لمصححه)

[٤] عليه بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع اوجبة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بامره ونهيه . واما كشفه عنها في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بتظاره (لمصححه)



بحسن ولا قبيح كافمال الله تعالى لنزعه عن الغرض . وفسرها البعض بموافقة الغرض ومخالفته فوافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا . وقديعبر عنهم باسماله على المصلحة والمفسدة ففيه مصلحة حسن ومافيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسنا ولا قبيحا . ومآل العبارات اثلث واحدفان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه . وليس المراد بالطبع المراج حتى يرد الموافق للغرض قد يكون منافرا للطبع كالدواء الكريه للعريض بل الطبيعة الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للضرار . واثاني كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح [١] وبالنظر الى هذا ففسره الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل . واثالث كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فمتعلق به المدح يسمى حسنا ومتعلق به الذم يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهم . وهذا يشتمل افعال الله تعالى ايضا ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا اى في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالطاعة حسنة والعصية قبيحة والمباح والمكروه وافعال بعض غير المكلفين مثل المخنون والمهائم واسطة بينهما . واما فعل الصبي فقد يكون حسنا كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه فانه ايضا مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعرى الذاهب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبيح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والمهائم فواسطة بينهما اذ الامر ولاهى هناك . وقال صدر الشريعة الامر اعم من ان يكون ايجابا او لالاباحة او للزب فالباح حسن . وفيه ان المباح ليس بمأمور به عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح مافيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسنا اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذى فى الترك حرج فى العمل فيكون قبيحا . والخرج . ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعا الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ . وان فسر باستحقاق الذم شرعا يكون راجعا الى تفسير الاشعرى الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضا ويكون فعل الله تعالى حسنا بعد ورود الشرح وقوله اذ لا حرج فيه مطلقا واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حسنا بعد ورود الشرح لانه تعالى

وماورائها . الثاني . البغلمية وتسمى بالمواظبة وهي السابعة كل يوم . قال الايلاقي نوعان من البغلمية ينوب احدهما نهارا ويقاع ليلا ويسمى النهارية والآخر ينوب ليلا ويقاع نهارا ويسمى الليلية . الثالث . الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضاً . وهي تنقسم الى خالصة بأن تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبالغم اختلاطاً بمنزجا مغلظاً . وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز . وفي القانوننجه وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فنقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوماً ويوماً لا وإلى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطر الغب . وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب . التقسيم الثالث . تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر . ثم التركيب اما تركيب مداخلة وهو ان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب . متبادلة وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذها معا وتركهما معا وتسمى حمى مشاركة ومشابكة . والاولى ان لا يعتبر قيد وتركهما فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لانتزكان معافان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطر الغب . التقسيم الرابع . تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الباقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية . فارسياتها تب لرزه . والحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك . ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت ورودها . ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء . ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة . ومنها المختلطة وهي حميات ذات فزات وسجانات غير منظومة لانوبة لها كذا في بحر الجواهر .

### فصل النون

( النجدين ) بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة يأني بها على وجه آخر كأنه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة .

( الحسن ) بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثثة معان لا ازيد وكذا ضد الحسن وهو القبح . الاول كون الشيء ملائماً للسلع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس



من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حالة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زوال فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة . واما باخلاط البدن وهي الحمى الحلاطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة والحمى العفنية واركانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس . والمراد بالخلط ههنا الدم لاغير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير ادموية . وفي شرح القانونيجه والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى . ووجه الحصر ان البدن مركب من الاعضاء والاخلاط والارواح فتى سخن احد هذه الاقسام او لا نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حاو وبعضها محوى فتأدى السخونة من البعض الى البعض . فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام ائتمة . قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية وعرضية لانها تسرى من كل واحد الى آخر وحينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج . ثم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرة ونائية ومغيرة . والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلاط . الاول السوداوية وتسمى اربع اللازمة ومطلق الربع هو الحمى السوداوية كما يستفاد من شرح القانونيجه . الثاني البلمعية وتسمى الحمى اللثة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق . الثالث ادموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل وشيئا يتعفن فان تساويا فهي المساية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الافسرائى . وفي بحرالخواهر الحمى المطبقة هي الحمى ادموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها ونانها ان تسخن الدم وتغلى من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى . وهذا مخالف لما سبق من ان ادموية اللازمة من اقسام العفنية وسونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق . اربع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة وبالغب اللازمة كما في شرح القانونيجه . وفي بحرالخواهر ان الحمى المحرقة هي الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه . وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحيه مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللغوى انتهى . الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لانكون دموية ذ الدم لانكون خارج العروق فلا تتفن الا فيها . الاول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس والسدس والسبع

وصيام ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضى الله عنه واكثر الصحابة ومترك الكبيرة كذا في شرح المواقف .

(الحلم) بالكسرو سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئة لا يحركها الغضب بسهولة و لا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول . وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضى ان تكون النفس مطمئة الخ فالكلام مبنى على التسامح ويجئ في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة .

(الحمى) بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تب وعرفها اطباء باها حرارة غريبة تضرب بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء . فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسعاقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسعاقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها مايرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءاً من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن اقوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لا تضرب بالافعال كحرارة الغضب اذا لم يتباغ حد مضررة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة من القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والنار في البدن اذا لم تضرب بالافعال . وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرائين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتمل في اقلب اولاً وتنسبط منه بواسطة الروح والدم والشرائين في جميع البدن فتشتعل اشتعالاً يضر بالافعال الطبيعية (التقسيم) تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام . التقسيم الاول . تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لمايس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فن الورم مرض دون العفونة ومعنى التبعية ان يكون سببها مقارناً لمرض زول الحمى بزواله وتوجد بوجوده . التقسيم الثاني . تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خاطية فن تعلقها اولاً بارواح البدن من الروح الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم . سميت بها لانها تزول في اليوم غالباً وان امتدت في بعض الازمان الى سبعة ايام ايضاً . واما باعضاء البدن وهي حمى الدق . وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولاً وهي لا محالة تنفي الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول وشرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة وشرعت في افناء الثالث خصت باسم الذبول ولا يفلح من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت في افناء الرابع خصت باسم المفت . وبالجملية فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضاً .



مسبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ باوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات وتلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العوضى وحواشيه .

( الحاكم ) عند الاصوليين والنقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لفعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعاقبي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المنعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا ما يصاح محكوما به كذا في النولج .

( المحكوم عليه وبه وفيه ) قد عرفت معناها عند اهل اشرع قيل هذا . واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعا وان كانت شرطية يسمى مقدما فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول وفي الشرطية بالتالى .

( المحكم ) اسم مفعول من الاحكام يقال بناء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي . وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة اى لم يأت خبر يضاده كذا في شرح النخبة . وعند عامة الاصوليين من الخفية هو الالظ الذى لا يحتمل التسخ والتبديل . ثم انقطاع احتمال التسخ قديكون لمنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويدعى هذا محكما لئنه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذى لا يفهم منه المراد ولا يرجح بيانه اصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين .

( المحكمية ) فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على على كرم الله وجهه عند النحيكيم وما جرى بين الحكيمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة

مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح واما على رأيهما فهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المانع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذنى ثواب ومكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالارء ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمتدوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة . ولكل منها طرفان فعل اى الايقاع وترك اى عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح وحواشيه . خاتمة . قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اى لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعدوم متصفا بصفة حقيقية وهو اى معنى قوله افعل اذا نسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار اقيام ايجاب وباعتبار التعاق وجوب وكذا الحال في التحريم والحرمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبنى على اتغاير الاعتبارى فلا ينافى الاتحاد الذاتى وهذا كما قيل التعاليم والتعلم واحد بالذات واثنان بالاعتبار لان شيئا واحدا وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول معلوم يسمى بالقياس الى الذى يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذى يحصل منه تعلما كالتحريك والتحرك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون انقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم . قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوبا لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعنى كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب واوجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لانفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لم المراد اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكره الا ان الكلام فى ذلك . واعلم ان النزاع لفظى اذ لا شك فى خطاب نفسانى قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايجابا مثلا وفى ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الايجابى يسمى وجوبا فافظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على



على المخلوق لكن لما شاع فيه صار مقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى . وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المنة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشئ ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفة اللهم الا ان يراد بالشئ خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوى عصام الدين في حاشية افوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشئ مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم واردة الملزوم لان حكم الشئ اى اثره لا يكون الاختصاص به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد ( تقسيم ) ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في النوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم بتملق شئ بشئ اولا . فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية والاخرية . فالاول ينقسم الفعل بالظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم . والثاني اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعى ففرض او بظنى فواجب والا فان كان الفعل طريقة بسلوك في الدين فسنة والاقرب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافكروه واشتال مباح وغير الاصلى رخصة . وان كان حكما بتعلق شئ بشئ فلمتعلق اركان داخلا فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشئ عليه فشرط والانعلامة . وانما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع واثره ليشمل الحكم نحو انك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان لتحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجئ في محله . اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما يأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل

وجوب الايمان ومعنى الحكم في قولنا الحكم الشرعى على هذا اسناد امر الى آخر والا لزم تكرار قيد الشرعى . وقال الآمدى الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية . قيل ان فسر الآمدى الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور ولوسلم ان لادور فلا دليل عليه في اللفظ وان فسرهما بما لا تكون حسية ولا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات والمعقولات ورد على طرد الحد إخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غابهم سيغابون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الإخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لامن خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالأحاساس في المحسوسات والضرورة والاستدلال في المعقولات والالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا ومعنى ثابتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين والحكم ومتعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الأشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا وقد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء والانشاء له لفظ ومعنى يدل عليه لكن ليس لمفناه متعلق يقصد الأشعار والاعلام به بل انما يقصد به الأشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطالبة ومثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اى بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس فيختص بالخطاب الدال عليه فمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما . قيل ههنا دور اذ معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهى متوقفة على الخطاب فيلزم الدور . قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور . قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لا غبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الإخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها . لكن بقى بعد شئ وهو ان مثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالثبوت كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث الممر ب . وفي العرفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالثبوت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المنعول كالخلق



كالقصاص . واعترض على الحدبانه غير مانع اذ يدخل فيه القصاص المبذون لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما . واجيب بان الحثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور القصاص من حيث انها افعال المكلفين هـ ا . لكن اعتبار حثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل التنبه والكراهة موضع تأمل ولذا زاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة . وكلمة اولتقسيم المحدود دون الحد . ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طاب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طاب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طاب الفعل بدون المنع عن الترك وهو التنبه او طاب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة . ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو رأى الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سبفه . قلت السفه انما هو طلب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامرته بطلب العلم حين الوجود . لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعا . تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ . وذلك على ثلاثة اقسام . سببي كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلوة وشرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلوة ومانعي اى هذا مانع لذلك كالاجاسة للصلوة . فاجاب البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم وان جعلها غيرنا حكما اذلا مشاحة في الاصطلاح ولو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من التصريح والضمني والخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عند الدلوك ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية الاجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع . وبعضهم زاد قيذا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى . قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذى لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك . قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قيذا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ماورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل

بجانب مسببات حکم مطلق است ووی سبحانه و تعالی مسبب همه اسباب است مجمل ومفصل  
واز حکم مذموب ومتفرع میگردد قضا وقدره پس . تدبیر الهی اصل وضع اسباب را  
تامتوجه کردد جانب مسببات حکم اوست . وقائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل  
زمین وآسمان وکواکب وحرکات متناسبه آن وجزآن که متغیر ومتبدل نمیشود ومنعدم  
نمیگردد تا وقتیکه اجل آن دررسد قضا است . ومتوجه گردانیدن این اسباب باحوال  
وحرکات متناسبه محدوده ومقدوره محسوبه بجانب مسببات و حارث کشتن آن لحظه باحظه  
قدر است . پس . حکم تدبیر اولی کل وامر اوست کلج البصر . وقضا وضع کل مر اسباب  
کلیه دائمه را . وقدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده ونقصان  
نکردد . ازینجا است که هیچ چیز از قضا وقدر وی تعالی بیرون نرود وزیادت ونقصان  
نه پذیرد وکذا ذکر المولوی عبدالحق المحدث فی ترجمه المشکوة فی باب الایمان بالقدر .  
وهنا خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفين هكذا نقل عن الاشعري وهذا المعنى من  
مصطلحات الاصوليين . والخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الى الکلام الذی  
يقع به التخطب وباضافته الى الله تعالی خرج خطاب من سواء اذلا حکم الا حکمه  
ووجوب طاعة النبی علیه السلام وارلی الامر والسید انما هو بايجاب الله تعالی اياها .  
والمراد بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحکم المعنى المصدري بل  
المراد به المعنى المنقول اليه من الکلام المذكور لكن لامطلقا بل الکلام النفسی لان اللفظی  
ليس بحکم بل دال علیه . سواء ارید بالکلام الذی يقع به التخطب الکلام الذی من  
شانه التخطب فيكون الکلام خطابا به ازليا كما هو رأى الاشعري من قدم الحکم والخطاب  
بناء على اذلية تعلقات الکلام وتنوعه فی الازل اسرا ارنيس اوغيرهما . او ارید به معناه  
الظاهر المتبادر ای الکلام الذی يقع به التخطب بالفعل وهو الکلام الذی قصد منه افهام  
من هو متبى فهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحکم والخطاب حادثان بناء على  
حدوث تعلقات الکلام وعدم تنوعه فی الازل وهذا معنى ما قال ان الحکم والخطاب  
حادثان بل جميع اقسام الکلام مع قدمه فهو لايسمى الکلام فی الازل خطابا . ومعنى  
تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من فاعلهم لاجتماع افعالهم على ما يوههم اضافة الجمع من  
الاستغراق والالم يوجد حکم اصلا ادلا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص  
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كإباحة ما فوق الاربع من النساء . لا يقال اذا كان المراد  
بالخطاب الکلام النفسی ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع  
الافعال . لانقول الکلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو  
متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال  
المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف



فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك والوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان ولا استلزامه ترتب تصديقات غير متناهية . فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا ومن حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الاذعان وهذا هو الحكم والتصديق . وانما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشئ عند التحقيق . وان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به وهو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزاءها اربعة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية ووقوعها اولا وقوعها . وان الاختلاف بين التصور والتصديق بحسب الذات والمتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق ادراك متعلق بغير ذلك . والحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز بين التصور والتصديق الا بحسب الذات واللوازم كاحتمال الصدق والكذب دون المتعلق . واعلم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللا وقوع معا (النقسم) الحكم سواء اخذ بمعنى التصديق او بمعنى النسبة الخبرية ينقسم الى شرعى وغير شرعى . فالشرعى ما يؤخذ من الشرع بشرط ان لا يخالف القطاعات بالنسبة الى فهم الآخذ سواء كان مما يتوقف على الشرع بان لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة او لم يكن كوجوده تعالى وتوحيده وهو ينقسم الى مالا يتعلق بكيفية عمل ويسمى اصليا واعتقاديا والى ما يتعلق بها ويسمى عمليا وفرعيا . وغير الشرعى مالا يؤخذ من الشرع كالاحكام العقلية المأخوذة من مجرد العقل والاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح واكثر ما ذكرنا هو خلاصة ما ذكره المولوى عبدالحكيم فى حاشية الحيالى فى الحطبة وحاشية شرح الشمسية . ومنها المحكوم عليه . ومنها المحكوم به قال الجلبى فى حاشية المطول فى بحث التأكيد اطلاق الحكم على المحكوم به متعارف عند العامة كاطلاقه على المحكوم عليه انتهى . وهكذا ذكر السيد الشريف فى حاشية المطول . ومنها نفس القضية على ما ذكر الجلبى ايضا فى حاشية الحيالى وهذا كما يطلق التصديق على القضية . ومنها القضاء كما يحىء فى لفظ الديانة فى فصل النون من باب الدال المهمة وما ذكره الغزالى حيث قال حكم است وقضا است وقدر است متوجه كردن اسباب

النسبة اولا وقوعها الذى ادراكه هو المسمى بالتصديق . واما عند المتقدمين الذاهين الى ان اجزاء القضية ثلثة المحكوم عليه وبه والنسبة الثامة الخبرية التى ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية . ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية . ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكماء . وقد صرح بكلا هذين المعنيين الخلى ايضا فى حاشية الخيالى . والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المناخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المشكك فى النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا . واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة ما لم يتعلق بالوقوع او اللاقوع فالدرك فى الصورتين واحدا والتفاوت فى الادراك بانه اذ عانى او ترددى . وبالجملة فيتعلق بهذا المدرك علمان علم تصورى من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصدىقي باعتبار مطابقته للنسبة اتى بينهما فى نفس الامر وعدم مطابقته اياها على ما صرت الاشارة اليه فى المعنى الاول . واما على مذهب القدماء فلا فرق بين اعبارتين الا بالتعبير فعنى قولنا ادراك النسبة وادراك الوقوع واللاقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاقوع وهى النسبة الثامة الخبرية واما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا تبوت له كما عرفت . فعلى هذا اضافة الوقوع واللاقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان اذ عانى وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق وغير اذ عانى وتسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم . ويؤيد هذا ما ذكر السيد السند والمولوى عبدالحكيم فى حواشى شرح الشمسية . وحاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او اللاقوع مضافا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدى من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة ويسمى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة ويسمى هذا الادراك حكما سائيا اعنى معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اى المحكوم عليه والمحكوم به واقعة بينهما فى حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا اياها او ليست بواقعة كذلك وهو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر او فى الخارج اعنى للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر قال قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقولنا انها مطابقة واحدة والمراد به الحالة الاجمالية التى يقال لها الاذعان والتسليم المعبر عنه بالفارسية بكرويدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد فى صورة التخيل والوهم ضرورة ان المدرك فى جانب الوهم هو الوقوع واللاقوع الا انها ليست على وجه الاذعان والتسليم



الوقوع والسلب اللا وقوع واحترز بهما عما سوى النسبة الخبرية . وتوضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد والقائم هو الوقوع نفسه او اللالوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور او لا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذ عن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق . فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض وهو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها وثانيهما يحتمله واثالث تصديقي . فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع والالوقوع . وان معنى قولنا نسبة امر بامر واسناد امر الى امر تعلق امر بامر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع والالوقوع وان اريد بالايجاب والسلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية المضدى . وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة اثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها . ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة افعل كالامام الرازي والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چیزی بچیزی وفي العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعيه وعلى الثانى يفيد لاخراج ما سوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كردن والسلب ربودن كما فى الصراح . وبالجمله فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا . ولا يراد بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع والالوقوع اذ لو اريد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والانتزاع او النفي والانبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المبئة عن كون الحكم فعلا . فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام اوشروط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين . ويحى في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة لتحقيق لهذا . ومنها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجلي في حاشية الخيالى بمد التصريح بالمعنى الاول وهذا المعنى انما يكون مغايرا للاول عند المتأخرين الذاهيين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك

وعاشرتها طالب البحث فحسب ( فائدة ) ان اتفق في وقت متوغل في التسأل والبحث  
فله الرياسة اى رياسة العالم المعصرى لكماله في الحكمتين وهو خيفة الله لانه اقرب الخلق  
منه تعالى وان لم يتفق فالتوغل في التأله امتوسط في البحث وان لم يتفق فالتوغل في التأله  
عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض  
عنهما لتدثرهما . ولا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة  
من التلقى من البارى والعقول وليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد  
يكون الامام المآله مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوى الشوكة وبعض الملوك الحكماء  
كاسكندر وافريدون وكيومرث وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة  
وان كان فى غاية التحول كسائر متألهى الحكماء والصوفية المشهورين او الحكماء والمآله الخفى  
يسمى قطبا وفى كل عصر وزمان يكون منهم جماعة الا ان الأتم كلاً يكون واحدا كما  
فى الاخبار النبوية . واذ كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لنمكته من نشر العلم  
والحكمة والعدل ونحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة والسلام واذ خلا الزمان عن تدبير  
الهى سن على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبية كزمان الفترات وبعد عهد النبوات  
كزماننا هذا . واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى  
ما فى شرح اشراق الحكمة .

( الحكم ) باضم وسكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان . منها اسناد  
امر الى آخر ايجابا او سلبا وهذا المعنى عرفى وحاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التى  
ادراكها تصديق ايجابية كانت اوسلبية وقد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة ولا وقوعها  
وقد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ايسست بواقعة وهذا المعنى من المعلومات فليس  
بتصور ولا تصديق لاهما نوعان [١] مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة والايجاب

[١] اعلم ان التصورات ليست متماثلة متحدة بحسب النوع وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم  
يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق بنسبة اخرى بالنوع  
والذى يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق  
بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا من  
اشخاص الانسان وليس له تحصيل منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم به من حيث انه يقبل التحصيلات  
الذهنية التى تلحقه باعتبار قيامه باشخاص الازدهان فهو كلى ونوع معاير فى ذاته للعلم بغيره . وبالجملة  
ان العلم طبيعة جنسية متحدة مع المعلوم وهما عبارتان عن الصورة الحاصلة وللك الصورة  
عوارض ذهنية تلحقها فى الذهن وتلك العوارض مندرجة تحت كليات متعاقبة هى مقارنة الصورة  
للذعان ومقارنتها لعدده فبانضمامها للصورة يحصل ماهيات الصور والتصديق وتكون العوارض  
الذهنية الكلية فصولا لهما ثم انهما جذبان قريان لما تحتهما وينضم اليهما عوارض ذهنية كلية اخرى  
اخض من العوارض الاولى كالمقارنة للذعان المخصوصة بنسبة معينة ومقارنة عدده لمفهوم معين ويكون  
المجموع المركب نوعا للتصور او للتصديق فلا تصور انواع حقيقية بعدد المفاهيم والتصديق انواع بعدد  
النسب . فقد تحققت ان العوارض الذهنية للصورة الذهنية كانت فصولا لماهيات التصور والتصديق  
واواعهما وان طبعى التصور والتصديق كانتا جنسين قريبين لتلك الانواع وان الصورة كانت جنسا  
بمبدأ لها هذا مما حققه الدوائى وفصله الكلنوى ( بمصحه )



عليهم الصلوة والسلام فهم المتكلمون والافهم الحكماء المشائون . لقبوا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم والحكمة بطريق المباحثة . والثاني طريقة اهل الرياضة والمجاهدات . وسالكرها ان وافقوا في رياضاتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والافهم الحكماء الاشراقيون . لقبوا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه ومتوجهين الى باطنه الصافي اتجلى بالعلوم والمعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لابل المباحثة والمناظرة . فلكل طريقة طائفتان . وحاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقى في مراتبها وانماية القصوى من تلك المراتب هي العقل المستفاد [١] . ومحصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية والترقى في درجاتها وفي الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل واقوى منه [٢] لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية [٣] كما يجي تحقيقه في باب هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة . وفي شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر . احديها حكيم الهى متوغل في النأله عديم البحث وهذا كما كثر الانبياء والاولياء من مشايخ التصوف كابى يزيد البستامى وسهيل بن عبد الله ونحوهما من ارباب الذوق دون البحث الحكيمى . وثانيتهما حكيم بحاث عديم النأله متوغل في البحث وهذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كما كثر المشائين ومن المتأخرين كالشيخين الفارابى وابى على واتباعهما . وثالثتهما حكيم الهى متوغل في البحث والنأله وهذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في النأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع وتفصيل الجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التقيح والتهذيب لان هذا ماتم الا باجتهاد ارسطو . ورابعتهما . وخامستها حكيم الهى متوغل في النأله متوسط في البحث اضعيف . وسادستها . وسابعتهما حكيم متوغل في البحث متوسط في النأله اضعيف . وثامنتها طالب للنأله والبحث . وتاسعتها طالب للنأله فحسب .

[١] اعنى مشاهدة النظريات ( لمصححه )

[٢] اى من العقل المستفاد من وجهين احدهما ما ذكره المؤلف وثانيهما ان الفائض على النفس في الدرجة الثالثة قد يكون صوراً كثيرة استعدت النفس بصفاتها عن الكدورات وصفاتها عن اوساخ العماقت لان تفيض تلك الصور عليها كمرأة صقلت وحودى بها ما فيه صور كثيرة فانه يترأى فيها ما تدفع له من تلك الصور والفائض عليها في العقل المستفاد وهو العلوم التى تناسب تلك المبادئ التى ترتب معاً للتدبى الى مجهول كمرأة صقلت شئ يسير منها فلا يرتسم فيها الا شئ قليل من الاشياء المحاذية لها كذا في حواشى السيد السند على شرح المطالع ( لمصححه )

[٣] لان الوهم له استيلاء في طريقة المباحثة بخلاف تلك الصور القدسية التى ذكرناها الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا تنزعها فيما تحكم بها ( لمصححه )

العلماء تطلق على معان. منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة المنزلية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية. ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به وهو التكليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك ربك من الحكمة في سورة بنى اسرائيل. ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة آفات النفس والشيطان والرياضات كما مر في المقدمة في تعريف علم السلوك. والحكمة بهذا المعنى اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى. ومنها هيئة للقوة العقلية العلمية متوسطة بين الجزئية وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انصاف وبين البلاهة وهي الحق [١]. والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المتعابلة للجمهور كما يحى في لفظ الخلق في فصل القفاف من باب الحياء المعجزة. وظن البعض انها هي الحكمة العلمية وهذا باطل اذ هي ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين الجزئية والغباوة والحكمة العلمية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة اذ هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة. ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل. وحاصل هذا ان الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما. ومنها فائدة ومصلحة ترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالفاية ايضا كما يحى في فصل الياء من باب الغين المعجزة. والحكمة المسكوت عنها نرد صوفيه اسرار يست كه باهيچكس نتوان كفت. والحكمة المجهولة نرد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چنانكه ايلام بعضى عباد وعيش بعضى وموت اطفال وحيات پيران وخلود درجنت و نار كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشي.

(الحكيم) يطلق على صاحب علم الحكمة وعلى صاحب الهيئة المذكورة وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان. وجمع الحكيم الحكماء اعلم ان السعادة العظمى والمروية الامايا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال والتزهد عن القصان وبما صدر عنه من الاثار والافعال في الذشاء الاولى والاخرة [٢] والطريق الى هذه المعرفة من وجهين. الاول طريقة اهل النظر والاستدلال. وسالكوها ان اتبعوا ملة بن ملل الانبياء

[١] قال السيد السند الحكمة ايضا هي هيئة القوة العقلية العلمية المتوسطة بين الجزئية التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تقربطها انتهى (لمصححه)  
[٢] وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد (لمصححه)



سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى الماء فيه فيقال حرمت المينة لانها حرمت لمعى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الجريمة هناك لاحترام الملك كذا فى التوحيح .

( التحريم ) هى فى اللغة جعل الشئ محراما سميت فى الشرع التكبيرة الاولى فى الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع فى الصلوة . فالتاء فيها للوحدة وقيل للقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للبالغة كما فى العلامة والاول اظهر كذا فى البرجندى فى فصل صفة الصلوة .

( الاحرام ) بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء وايجاب اشياء عند قصد الحج كذا فى جامع الرموز . وفى البرجندى المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محراما انتهى . والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات . والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن النوسع للخلق والتزول اليهم بعد العندية فى مقعد الصدق وقد سبق فى لفظ الحج فى فصل الجيم .

( المحرم ) بضم الميم وكسر الزاء قاصد الاحرام وفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما فى الصراح . وفى جامع الرموز فى كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذى جرم عليه نكاحها على التأييد بقرابة اورضاع او مصاهرة كذا فى المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها . مقيدة بالكاح وليست مؤبدة وكذا الزوج الملاعنة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلاث لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بماحل الوطؤ او حرم الكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى يعنى ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق فى العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز بمحال الزينة عنده فيشمئل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التأييد . فاذا عرفت هذا فتعريف القوم على ما فى المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذى حل الوطؤ او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقرأة فتح الميم والراء ولوقرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لايحتاج الى هذه التكاليف كما لا يخفى .

( الحازمية ) بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشعبية . ويحكى عنهم انهم يتوقفون فى على كرم الله وجهه ولا يصرحون بالبراء عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره كذا فى شرح المواقف

( الحكمة ) بالكسر فى الاصل هى اتقان الفعل والقول واحكامهماء وفى اصطلاح

مكروها كراهة التحريم ويحیی في لفظ الحكم . ثم الحرام عند المأذلة فيما تدرك جهة قبحه بالمقل هو ما شتمل على مفسدة ويحیی في لفظ الحسد في فصل النون (التقسيم) الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون حراما لغيره . وتوضيحه انه قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم الحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اى حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف . وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين . احدهما ان الحرمة معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن اشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع اشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد . والثاني ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا لخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا ففي الفعل فيه وان كان طبعيا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا . ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا وكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك صدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة . وهو ان الفعل الحرام نوعان . احدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك الحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك الحل كحرمة اكل مال البير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل الاكل في الجملة بان يأكله مالكة بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تابع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وادخالها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من قوآت الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف . وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها



ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اى مخرج ذلك الكسر المحول فالخارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعنى اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صورة النصف اى الواحد فى الستة التى هى مخرج السدس فيحصل ستة ثم انسم الستة على الاثنين الذى هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلثة اسداس هكذا فى شرح خلاصة الحساب \*

### فصل الميم

(الحجم) بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما فى كنز اللغات وفى شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواه كان جسا او لا اذ الجسم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث اى الطول والعرض والعمق \*

(الاستخدام) بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجئ فى فصل الميم من باب الخاء المعجمة \*

(الحرمة) بالضم وسكون الراء فى الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الحرمة والتحريم متجانان ذاتا ومختلفان اعتبارا وستعرف فى لفظ الحكم \* فالطلب احتراز عن غير الطلب وبقيد ترك فعل واجب والمندوب ويقولان ينتهض فعله الخ خرج المسكروه وفى قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل وقيد الحيثية معتبر اى ينتهض فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل فخرج المباح المستلزم فعله ترك واجب كالاشتغال بالأكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب \* ان قيل يخرج من الحد المحظور الخير وهو ان يكون المحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قيل الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهض فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاحتص الحد بالمحظور المعين \* قلت المراد بالتهاض فعله سببا للعقاب هو الانتهاض بوجه ما هو فى المحظور الخير ان يفعل جميع الامور ولهذا قيل الحرام ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له \* فالقيد الاول احتراز عن الواجب والمندوب والمكروه والمباح \* والثانى اى قوله بوجه ما ليشتمل المحظور الخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح المستلزم فعله ترك واجب \* اعلم ان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله لم يقلوا باطلاق الحرام على ما ثبت حرمة بدليل قطعى او ظنى ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمة بدليل قطعى فهو حرام ويعرف الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعى فان ثبت بدليل ظنى يسمى

ذلك الانتقال تدريجيا لادفعاه . ومن الناس من انكر الاستحالة فالحرار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كهمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاى ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان فى ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اى من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيةها وما كمن لا يحس بها وبكيفيةها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحارل مقاومة الغالب حتى يظهر . وتوصلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد . وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة . ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزائه اولا نارا وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة . وهذه الاقوال باطلة . ثم الاستحالة كما تطلق على مامر اى على التغير فى الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما فى بحرالجمواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجى فى العرض كما وقع فى بعض حوائى شرح الطوالع فهذه المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثانى لاشتراط التدريج فيه وعدمه فى المعنى اثنى وكذا المعنى الاول مباين من الثانى .

( التحويل ) عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر . مفردة مهمة بشارة الى التحويل من احدهما الى آخرو هو الاصح وقال ابن الصلاح لمأثنا ممن يعتمد عليه بيانه غير انى وجدت بخط الحفاظ فى مكانها . صح . وهو مشعر بانه رمز الى صح لثلاثتهم سقط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لثلاثتهم الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هى لجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشئ وحكى عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد السارى شرح البخارى . وعند المنجمين انتقال اى توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا . والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اى سواء كان من برج الى برج آخر اولا يسمى نحو يلا على ما ذكره عبدالمولى البرجندي فى شرح زيج النجيبى فى باب معرفة الاتصالات . وتحويل القمر يسمى انقلا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات . وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اى تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعنى ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ



( الحوالة ) بالفتح لغة النقل في المغرب اختلفت زيدا بما كان له على محال على رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتمل والمال محال به ومحتمل به والرجل وهو الذى يقبل الحوالة محال عليه ومحتمل عليه وتسمية المحتال محتملا له باللام انما لعدم الحاجة الى الصلة . وفي النجاج المحتال في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقابل هو المحتال عليه فلا لغو . وشرعا اثبات دين لاخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين . والمراد بقولهم لاخر المحتال وعلى آخر المحال عليه وقولهم اثبات دين اى ولو حكما فى ضمن عقد اولا فدخل فى الحد حوالة دراهم الوديعة وخرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التى لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة ثبتت فى ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف المشايخ بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان فى الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفى الثانى ليس كذلك ولذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحترز بهذا عن الكفالة على القولين الراجح والمرجوح . وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيديا لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق فى ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة . ثم هذا الحد رسمى فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور فى ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز البرجندي وشرح ابى المكارم . وفى الغرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتمل ومحتمل له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثابتة فى الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتمل عليه ومحال عليه .

( الاحالة ) عند الحكماء عبارة عن تغيير الشئ فى الكيفيات كالتسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتسخين والتبريد وقد يقال على مايم ذلك وتغيير صورة الشئ اى حقيقته وجوهره المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالاحالة او اعادة فى تعريف الغاذية كذا فى شرح حكمة العين فى مبحث النفس النباتية .

( الاستحالة ) عند الحكماء هى الحركة الكيفية وهى الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى على التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قدينتان من كيفية الى كيفية . ثم الاستحالة لا تقع فى الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتسخين والتبريد المارضين للماء مثلا فلا بد فى الاستحالة من امرين : الانتقال من كيفية الى كيفية وكون

وهذا هو مختار الجمهور واليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصية والصفات القائمة بالكلام بالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبطة به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتبارا على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني على يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اى يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارة القوم حيث يعملون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتغل عاها كما ذهب اليه المحقق القنصازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة . وقال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة وقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوقع في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي والمطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعدل عما هو ظاهر المنقول وعما هو المعقول وارتكب التكلف المذكور (فائدة) قال المحقق القنصازاني الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا لورود الكلام فيه على خصوصية . وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى الاقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التأكد والاطلاق والحذف والانبات والحال الى المقتضى بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك . ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التأكد مثلا اى محل رواجه . اولانه كان من عادتهم القيام في تناسد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم . وقال صاحب الاطول الظاهر انهما مترادفات اذوجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وههنا ابحتات تطلب من الاطول والمطول وحواشيه .

(الحالية) فرقة من المتصوفة المبطلّة ميكونسده رقص وسماع ودست زدن وچرخ رفتن و سرود شنیدن حلال است و باین افعال حاتی می آورند که بهوش شوند و مریدان ایشان کویند که شیخ تصرف کرده حال آورده و مذهب ایشان عین ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت کذا فی توضیح المذاهب .

(الحائل) نزد بعضی شعرا ی عجم اسم دخیل است و یحییٰ فی فصل اللام من باب الدال .



حال المفعول بحجبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب [١] (فائدة) يجتمع الحال والتمييز في خمسة أمور الاول الاسمية والثاني التكرير والثالث كونهما فضلة والرابع كونهما رافعين للايهام والخامس كونهما منصوبين . وينفرقان في سبعة أمور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الاسما والاشاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو ولا تقربوا الصلوة واتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبنية للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تتعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تنقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا ووصفا يشبهه بخلاف التمييز على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالك ذهب والتمييز مشتقا نحو لله دره فارسا . وكثير منهم يتوهم ان الحل الجامدة لا تكون الامأولة بالمشتق وليس كذلك . فمن الجوامد المؤنثة كإمر . ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جاءني زيد اسداى مثل اسد . ومنها الحال في بعت الشاة شاة ودرهما . وضابطته ان تقصد التبسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزى قسطا وتنصب ذلك القسط على الحال وتأتي بعده بحزء تابع بواو العطف او بحرف الجر نحو بعت البرقفيزين بدرهم كذا في الرضى والعباب . ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتك ركضا اى راكضا وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل وانواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافا لسيدويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التأويل فجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيزين ومنه ما كرر للفصل نحو ينت حسابا بابا بابا اى مفصلا باعتبار ابوابه وجاء القوم ثلثة ثلثة اى مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلا فرجلا او ثم رجلا اى مرتبين بهذا الترتيب ومنه كليمه فاه الى في وبايعته يدا بيد انتهى . والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اى الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلا كون مخاطب منكرا لا يحكم حال يقتضى تأكيد الحكم واتما كيد مقتضاها . وفي تفسير التكلم الذى هو فعل اللسان بالاعتبار الذى هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام التأكد ووقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقا لمقتضى الحال . وفي تقييد الكلام بكونه مؤديا لاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى . ولا يرد اقتضاء المقام اتجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى

[١] نحو لبيت زيدا مصعدا منحدرأ والمصدر زيد وذلك لانه لما كان مرتبة المفعول اقدم من مرتبة الحال اخرجت الحالىن وقدمت حال المفعول على حال الفاعل اذ لا اقل من كون احد الحالىن بحجب صاحبه لئلا يمكن كل واحد بحجب صاحبه كذا في الرضى (لمصححه)

عن الضمير لافادته تفيد ذلك التعلق وان لم يدل على هيئة الفاعل والمفعول . وقوانسا ومايجرى مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل والمفعول المعنويين وعن المضاف اليه .  
 وحد المؤكدة اسم غير حدث محيى . مقررأ لضمون جملة . وقولنا غير حدث احتراز عن نحو  
 رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضى . وفى غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا .  
 فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة والمؤكدة فالمؤكدة ماتكون مقررأ لضمون جملة اسمية  
 اوفعلية والمنتقلة مالميس كذلك . ومنهم من انبت الواسطة بينهما فقال المنتقلة . تتجددة  
 لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية اوفعلية والمؤكدة تقرر  
 مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى . الثالث انقسامها  
 بحسب قصدها لذاتها وانتوطة بها الى قسين . مقصودة وهو الغالب . وموطئة وهى  
 اسم جامد موصوف بصفة هى الحال فى الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها  
 لا بوصفها فكأن الاسم الجامد وطأ الطريق لما هو حال فى الحقيقة نحو قوله تعالى انا  
 انزلناه قرآنا عربيا ونحو قمتل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرنا انتوطة  
 ذكر عربيا وسويا وتقول جاءنى زيد رجلا محسنا . فما قيل القول بالموطئة انما يحسن  
 اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبى ان يقال فى جاءنى زيد رجلا بهما انهما حالان  
 مترادفان ليس بشئ . الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام . مقارنة وتسمى  
 الحال المحقة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلى شيخا . ومقدرة وهى المستبلة نحو فادخلوها  
 خالدين اى مقدرى الخلود ونحو بشرناه باسحاق نبيا اى مقدرأ نبوته . ومحكية وهى  
 الماضية نحو جاء زيد امس راكبا . الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمته واختلافها  
 الى المتوافقة والمتضادة . فالمتوافقة هى الاحوال التى تتحد فى الزمان . والمتضادة مالميس  
 كذلك . السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعددته الى المترادفة والمتداخلة .  
 فالمترادفة هى الاحوال التى صاحبها واحد والمتداخلة مالميس كذلك بل يكون الحال اثناية  
 من ضمير الحال الاولى . وفى الارشاد يحوز تعدد الحال . متوافقة سواء كانت مترادفة  
 اومتداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير . فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءنى زيد راكبا قارئا  
 على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا  
 للموافقة المترادفة . والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا ( فائدة ) ان كان  
 الحلالان مختلفتين فالفرق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اى لقيته وانا مصعد وهو منحدر  
 اوبالمكس وان كانتا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين اولقيت راكبا زيدا راكبا اولقيت  
 زيدا راكبا راكبا . قال الرضى ان كانتا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحدة  
 منهما جاز وقوعهما كيف كانتا نحو لقيت هندا مصعدا منحدرة . وان لم تكن فالاولى  
 ان يجعل كل حال بجانب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويحوز على ضعف ان يجعل



المفعول باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من خوى الكلام سواء كانا ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من خوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبه اى اشير اوانبه الى زيد قائما (التقسيم) تنقسم الحال باعتبارات \* الاول انقسامها باعتبار انتقال معناها ولزومها الى قسمين منتقلة وهو الغالب وملازمة [١] وذلك واجب في ثلث مسائل \* احديها الجامدة الغير المأولة بالمشقة [٢] نحو هذا مالك ذهابا وهذه جبتك خزا \* وثانيها المؤكدة نحو ولى مدبرا \* وثالثها التى دل عاملها على تجدد صاحبها نحو وخلق الانسان ضعيفا \* وتقع الملازمة في غير ذلك بالسماع ومنه قائما بالقسط اذا امر بـ [٣] \* وقول جماعة انها مؤكدة وهم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا في المبنى \* الثانى انقسامها بحسب التبيين والتوكيد الى مبيضة وهو الغالب وتسمى مؤسدة ايضا \* والى مؤكدة وهى التى يستفاد معناها بدونها وهى ثلث مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا ومؤكدة لصاحبها نحو جاء اكرم طرا ونحو لآمن من فى الارض كلهم جمعا \* ومؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطوفا \* واعمل النحاة المؤكدة لصاحبها ومثل ابن مالك وولده بتلك الامثلة للمؤكدة لعاملها وهو سهو هكذا في المبنى \* قال المولوى عصام الدين الحال الدائمة مادوم ذا الحال او تكون كالدائم له والمتقلة بخلافها وقد سبق الى الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف \* وصاحب المبنى سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لذى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالوا مخافة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد باللزوم فى كلام صاحب المبنى اعم من اللزوم الحقيقى والحكمى فلم من هذا ان المتقلة مقابلة للدائمة وان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسدة \* ومنهم من جعل المؤكدة مقابلة للمتقلة فمقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هى التى لا تنقل من صاحبها مادام موجودا غالبا بخلاف المتقلة وهى قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى \* وقال الشيخ الرضى الحال على ضربين منتقلة ومؤكدة ولكل منهما حد لاحتلاف ماهيتهما \* فحد المنتقلة جزء كلام ينقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول ومايجرى مجراها \* وبقرنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية فى ركب زيد وركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا \* وبقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع ينقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه \* وقولنا تعلق الحدث فاعل ينقيد ويخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق وتدخل الجملة الحالية

[١] هو بكسر الزاء (لمصححه)

[٢] وكثير يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الامأولة بالمشقة وليس كذلك كذا فى المبنى (لمصححه)

[٣] قيد بذلك احترازا عن انتصابه على المدح او النعت لاسم لا المبنى (لمصححه)

الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اى مقارنة بطلوع الشمس [١] . وايضا هى اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كاندائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما فى الحال الدائمة ومن ان تكون بخلافه كما فى الحال المنتقلة . ولا بد من اعتبار قيد الحيثة المتعلقة بقوله يبين اى يبين هيثة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول . فذكر الهيثة خرج مايبين الذات كاتميز وباضاقتها الى الفاعل والمفعول به يخرج مايبين هيثة غيرها كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك وبقيد الحيثة خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيثة الفاعل او المفعول مطلقا لامن حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية والمفعولية وجعلا مبتدأ وخبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما بحاله . وهذا الزيد على سبيل منع الخلولا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمرا راكبين . والمراد بالفاعل والمفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به وكذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا وكذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه وقيام المضاف اليه مقامه فكأنه الفاعل او المفعول نحو بل تتبع ملة ابراهيم حنيفا [٢] اذ يصح ان يقال بل تتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا وهو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف وان لم يصح قيامه مقامه كمصحين فى قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزؤه وهو مفعول مالم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن فى المقطوع . ولا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه وله لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة ولا حكما . اعلم انه يجوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع فى جاي التلوح وجوز المحقق التفزازانى والسيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ وقد صرح فى هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا والظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم ولذا جعل الحال فى زيد فى الدار قائما عن ضمير الظرف لامن زيد المبتدأ وجعل الحال فى هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لاشير او انبه المستبطين من نحوى الكلام . وقوله لفظا او معنى اى سواء كان الفاعل والمفعول افعليا بان يكون فاعلية الفاعل ومفعولية

[١] قال الفاضل العصام واعم من ان تستغل هيثة الفاعل فى الدلالة عليها او تدل بمشاركة جوهر الكلمة . الثانى مثل قائما فانه يدل على هيثة الفاعل فى وقت الفاعلية بالهيثة التركيبية مع اصل الكلمة اذ الفياض يفهم من القائم وكونه فى حال الفاعلية من الهيثة الحالية . والاول نحو جاني زيد والشمس طالمة فان الهيثة الحالية تدل على هيثة الفاعل وهى المقارنة بطلوع الشمس . وهذا مما استصعب دخوله فى حد الحال حتى قيل انه لبيان هيثة الزمان او المكان كما فى جاني زيد وعمرو بين يديه والمفعول فى حد الحال اعم من المفعول به وستعرف حقيقته انتهى ( لمصححه )

[٢] نظم الآية قل بل ملة ابراهيم حنيفا . واتبع ملة ابراهيم حنيفا . ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ( لمصححه )



الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لاموجودة [١] ولا معدومة فتحسن  
تجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التأويل  
ايضا ان النزاع لفظي وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف وحاشيته للمولوى  
عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة واخيرها . وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على  
الاستصحاب كما يحى في فصل الباء من باب الصاد . وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد  
على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك . وفي مجمع السلوك  
وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لاورد لمن لا وارد له . احوال كار دل است كه فرود  
مى آيد بدل سالك از صفائى اذكار يعنى احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح وآن معنى است كه  
از عالم غيب بعد حصول صفائى اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جمله مواهب بود  
ومقامات از جمله مكاسب باشد . وقيل حال معنى باشد كه از حق سبحانه وتعالى بدل بيوندد  
ويا بتكلف توان آورد چون برود . وبعضى مشايخ حال را بقا و دوام كويند چه اگر  
موصوف بصفة بقا نباشد حال نبود لواث باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه  
بيني كه محبت وشوق وقبض وبسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه  
مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نكردد اسم آن بروى واقع نشود وبعضى حال را بقا و دوام  
نكويند كما قال الجنيد الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم . وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال  
الدين الاحوال هي المواهب الفاضلة على العبد من ربه . اما واردة عليه ميرانا للعمل  
الصالح المزمكى للنفس المصطفى للقلب . واما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا . وانما  
سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من ازسوم الخلقية ودركات البعد الى الصفات  
الحقيقية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقى . وفي اصطلاح النحاة يطلق على لفظ  
يدل على الحال بمعنى الزمان الذى انت فيه وضعنا نحو انى ليحزنى ان تذهبوا به صيغته  
صيغة المستقبل بعينها وعلى لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره  
ابن الحاجب فى الكافية . والمراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محقة كما فى الحال المحقة  
او مقدرة [٢] كفى الحال المقدرة . وايضا هى اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما  
مثلا نحو جاءنى زيد قائما ابوه . لكنه يشكل بمثل جاء زيد والشمس طالعة الا ان يقال الجملة

[١] لعدم ما يحاذيها في الخارج وبهذه الزيادة اندفع البحث بان الإمتناع والدوات المتصفة به كشرىك  
البارى مثلا ليس من شأنها ان يعرض لها الوجود ولم يمدوها من قبيل الاحوال وكذا لو اراد  
بالفهومات المفهومات الوجودية اى ما ليس السلب داخلا فيها فانهم لا يقولون بان كل ماهو معقول ثان  
فهو حال كذا في حواشى عبد الحكيم على شرح المواقف ( لمصححه )

[٢] فلا يشكل بقوله تعالى فادخلوها خالدن فان دخولهم الجنة ليس فى حال خلودهم بل فى حال  
تقدير الخلود لهم ( لمصححه )

السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات لا احوال. واورد عليه [١] الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالي وجودها وعدوها. والجواب ان اللام في قولهم لموجود لبس الاختصاص بل لجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبقي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات فيئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من اصله. وقد يفسر الحال بانه معلوم يكوم تحققه بغيره [٢] ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان (التقسيم) الحال اما معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يملل المتحركة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلى القادرية بالقادرة. واما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا نابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعالم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمخالها بسبب معان قائمة بها. فان قلت جوز ابو هاشم [٣] تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة. قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره (فائدة) الحال اثبتة امام الحرمين اولا والقاضى من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وبطلانه ضرورى لان الموجود ماله تحقق والمعدوم مالم ليس كذلك ولا واسطة [٤] بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد انى ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة [٥] وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعها فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض اوجود لها بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققاتها اوجودا وارتفاعة اعدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور

[١] المورد هو الكاظمى ومبنى الايراد حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو هو الظاهر (لمصححه)

[٢] معنى التحقق الاصلى ان يكون التحقق حاصلا للشيء في نفسه قائما به كالحركة الذاتية والتبعية ان لا يكون حاصله بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققا في انفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين (لمصححه)

[٣] وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحياة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمخالها احوالا كالسواد والبياض والمنتبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضبة والكائنية والمتحركة كلها احوال معللة (شرح المواقف)

[٤] في شيء من المفهومات (لمصححه)

[٥] باطلة بالضرورة والاتفاق (لمصححه)



( محمّل الضدين ) نزد باغا توجيه را كويند ويحيى في فصل الهاء من باب الواو \*

( تحمیل الواقع ) نزد باغا عبارتست از آنكه وجود عینی رادر وقوع حالی حملي لطيف پیدا کند وسببی در بیان آورده آن چیز را آن غرض پدید آمده است و آن حال ازین معنی حاصل شده مثاله در صفت ستون سنکین \* شعر \* چو نزدیک ستون شه بار آورد \* ستون بیدش بیک پایستاده \* کذا فی جامع الصنائع \*

( الحال ) تخفیف اللام فی اللغة الصفة يقال كيف حالك ای صفتك وقد يطلق علی الزمان الذی انت فيه سمی بها لانها تكون صفة لذی الحال کذا فی الهدایة حاشیة الکافیة \* وجمع الحل الاحوال والحالة ایضا بمعنى الصفة \* وفي اصطلاح الحكماء هی کیفیة مختصة بنفس اوبذی نفس وماشائها ان تفارق وتسمی بالحالة ایضا کذا يفهم من المنتخب وبحر الجواهر \* ويحيى في بیان کیفیات النفسانية ما یوضح الحال فی فصل الفاء من باب الکاف \* وفي اصطلاح الاطباء یملق علی اخص من هذا \* فی بحر الجواهر الاحوال تقال باصطلاح العام علی کل عارض وباصطلاح الخاص الاطباء علی ثثة اشياء فقط الاول الصحة والثانی المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى \* قوله علی کل عارض ای مفارق اذ الراسخ فی الموضوع یسمى ملکة لاحالا كما یحيى \* والحالة الثالثة وتسمی بالحالة المتوسطة ایضا عندهم هی الحالة التي لا توجد فیها غایة الصحة ولا غایة المرض كما وقع فی بحر الجواهر ایضا ويحيى فی لفظ الصحة \* وفي اصطلاح المتکلمین یطلق لفظ الحال علی ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة \* فقید الصفة ینخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا تكون واسطة بينهما \* والمراد بالصفة ما ینکون قائما بغيره بمعنى الاحتصاص الناعت فیدخل الاجناس والفصول فی الاحوال \* والاحوال القائمة بذاته تعالی کلامهية والقادرية عند من یشبهها \* وقولهم لموجود ای سواء کان موجودا قبل قیام هذه الصفة او مع فیدخل الوجود عند من قال بانه حال فهذا القید ینخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا \* والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا یرد الاحوال القائمة بالمعدوم کالصفات النفسية عند من قال بحالیها \* لا یقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقید لا معدومة فیکون قید لموجود مستدرکا \* لانا نقول الاستدراك ان ینکون القید الاول مقیا عن الآخر دون العکس \* نعم یرد علی من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود \* ویجاب بان ذکره لکونه معتبرا فی مفهوم الحال لا للإخراج \* وقولهم لا موجودة لیخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها فی التحیز فهي من قیل الموجودات وقولهم لا معدومة لیخرج

المحصورة او المهملة . ويرد عليه انه بقى قسم آخر وهو ان يكون الحكم على الكلى من حيث هو وايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي هي بل على المقيدة بقيد العموم . ومنهم من قال ان موضوع القضية ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فنعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مهملة او نفس الكلى وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة . وقيل الموضوع اما ماصدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المهملة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية . والحق ان القيد لا يعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجزى اقسامه فيه . فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ماصدق عليه فهي المحصورة او المهملة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر اقيد مالم يقيد الموضوع به فال موضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلى المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلى المطلقة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع . وفي السلم الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فهملة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم تبين فهملة عند المتأخرين انتهى . اعلم ان هذا التقسيم يجرى في الشرطية ايضا كما يجي .

( المحمولات ) هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحرالخواهر .

( المحتمل ) قيل هو الجمل وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق في لفظ الجائر .

( محتمل المحلين ) نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظی بایستی راجحان در ربط آورد که محل وقع کلام واستیناف کلام تواند بود مثاله . شعر . ستون سنک که کویند چو نست . بکوبم راست کوهی بی ستون است . کذا فی جامع الصنائع .



اصلا وثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية وثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق . وهما البحاث منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عددها في الثنائية وان كانت ثنائية لم تحصر المراتب في الثالث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة . فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية اني ذكرت فيها الرابطة والثنائية التامة التي لم تذكر فيها ولم يدل فيها على النسبة والثنائية الزائدة التي دل فيها على النسبة وذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم يدل على الحكم فربما لم يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية وربما يدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة وربما يدل على النسبة فزبدت القضية دلالة على الثنائية لكنهما تأخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الا واحد جزئي مفهوم الرابط وهو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة . وقال الامام الفقيه التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها بوجوب التكرار . وقد سبقت الاشارة الى دفعه . ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية وما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات وما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم وان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيدويه . الرابع باعتبار الموضوع فموضوع الحلية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصوصة وشخصية لخصوص موضوعها وتشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب اوسالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كليا فان لم يذكر فيها السور بل اهلل ببيان كمية الافراد سميت مهمة موجبة نحو الانسان حيوان اوسالبة نحو الانسان ليس بحجر وان ذكر فيها السور سميت محصورة ومسورة موجبة نحو كل انسان حيوان اوسالبة نحو ليس كل حيوان انسانا . واورد على الحصر انه لا يشمل نحو الانسان نوع . واجيب بانها مندرجة تحت المخصوصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ماصدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اى صدق على كثيرين او لا الثاني المخصوصة والاول المحصورة او المهمة . وفيه اراي قول بالاندرج يبطل تنزيلهم المخصوصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان . وذلك لانه يصدق زيد انسان والانسان نوع مع كذب النتيجة وهي زيد نوع . وزاد البعض ترديدا وقال ان لم بين كمية الافراد اى كليتها وجزئيتها فان كان الحكم على ماصدق عليه الكلى فهي المهمة وان كان الحكم على نفس الكلى من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية . ويقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلى اما ان يكون حكما عليه . من حيث يصدق على الجزئيات وهي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلى وهي

عليه ذات واحدة . وفيه انه لايشتمل الحمل في القضايا الشخصية والطبعية الا ان يحمل الصديق بحيث يشتمل صدق اشئ لنفسه وايضا الصديق هو الحمل فيلزم تعريف اشئ بنفسه . الا ان يقال التعريف لفظي . وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا وتقديرا وهو لايشتمل الحمل في القضايا الذهنية . وقيل الحمل انصاف الموضوع بالمحمول وهو لايشتمل حمل الذاتيات والحق في معنى الحمل مامر سابقا .

( الحامل ) عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس ويحيى في فصل الجيم من باب الحاء المعجمة .

( الحامل الموقوف ) ترد شعراء عبارتست از آنکه در تركيب معنى انكيزدكه دريك بيت تمام نشود بضرورت در بيت دوم تمام كند پس سياق تركيب چنان آوردكه بيت اول موقوف ماند وبيت دوم حامل گردد مثاله . شعر . هيچ دانى چرا است چرخ بكشت . هيچ دانى چرا زمين است بجا . اوبقدر توديد كشت سرش . قدرتت اين بديد ماند بجا .

( الحامل الموقوف المتولد ) نزد شان آنست كه حامل نا خوانده و نا خوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله . شعر . در حسن ترا كسى نماند الا . خورشيد كه صبح بيرون آيد تا . خدمت كند و پاى توبوسد اما . ينى توبوسوى او چو مابنده ما . همه مصراعها موقوف اند وحامل مصراع اخير نا نوشته معلوم ميكردد و آن ينى است كذا في جامع الصنائع .

( المحمول ) عند المنطقين هو المحكوم به فى القضية المحلية دون الشرطية وفى الشرطية يسمى نالیا .

( الحملی ) عند المنطقين يطلق على قسم من القياس الاقترانى كما يحى في فصل السمين من باب الفاف . وعلى قسم من القضية مقابل للشرطية . ولكون الشرطية تنتهى بالتحليل الى المحليتين سميت المحلية بسيطة ايضا وابسط القضايا المحلية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف . ولها اى للقضية المحلية تقسيمات . الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة والاسميت معدولة . الثانى باعتبار الجهة فان كانت مشتتة على الجهة تسمى موجبة والاسمى مطابقة . الثالث باعتبار اربطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثة كقولنا زيد هو قائم وان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم . وليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الربط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع مانع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذا مراتب القضايا ثالث ثنائية لم يدل فيها على نسبة



حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض . ثم حمل المواطنة ينقسم الى قسمين . الاول الحمل الاولى وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولى الصدق او الكذب ومن هذا القيل حمل الشيء على نفسه . وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى . واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الالتفات الى شيء واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد واثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لانقل النسبة الا بين الشئين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفاتان من نفس واحدة في زمان واحد . لا يقل فينشد حمل الشيء على نفسه لايكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات . لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كافيا في تحقق الحمل فحمل بالذات والافحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشيء على نفسه حمل بالذات لانه بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير معتبر في مفهوم الحمل وهو هو . واثاني الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد الآخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا . وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات . وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى . ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود وغيريته ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها . وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كافي حمل الوجود على تقدير كونه زائدا . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مبين لها . وقابلة بينهما كما في حمل الاضافات . واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد كائن بعدم مصاحبة لها كما في حمل العدميات فمصادق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع . من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية اسناده الى الجاعل انتهى . اعلم ان الحمل فسرره البعض بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية وهذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض دون الانسان ودون الامور العدمية نحو الانسان اعى اذ ليس لمفهوم الاعى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا متصلا . قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهومهما متحدان ذاتا بمعنى ان ماصداقا

زيد ذو شئ في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا شئ زيد ويمشى زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التأويل . وربما يفسر حمل المواطأة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذو هو . وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطأة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق . ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفسير الثلاثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات . اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطأة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوى والاشبه ان اطلاقه عليهم بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم وظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد امامية ان الحمل يطلق على ثثة معان . الاول الحمل اللغوى وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وحقيقته الاذعان والقبول . والثانى الحمل الاشتقاقى ويقال له الحمل بوجوده في وتوسط ذو وحقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجرى في المشتقات ايضا فان العرض اعم من الرضى كما تقرر . فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه . قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك . والثالث حمل المواطأة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعى وحدة باعتبار وكثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجرى في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة وجميع جهاتها اكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في النضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في النضايا الحقيقية فحمل المواطأة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب محور آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتى متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعرض والعرضى متغايران بحسبهما . وربما يطلق حمل المواطأة على مصداق من حيث انه مصداق . فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد . قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التى هى من ذاتياته فيقع



اتصال يحدث في الاعضاء المتشابهة وما يظهر من اتقانهم انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الالية كذا في حدود الامراض \*

( الحمل ) بفتح الحاء والميم في اللغة برة نرتا يكسال وقيل تكثرارته ماه كذا في بحر الجواهر . وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربعية واول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي \* ومعنى اول الحمل من المائل واول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو \*

( الحمل ) بالفتح والسكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تميز من النسبة في المتغايرين وقولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا اى في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اى في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا \* فالاول كالحيوان والناطق المتحدن في ضمن وجود زيد . والثاني كجنس الغناء وفصله المتحدن في ضمن وجود فرد المقدر . والثالث كوجود جنس العلم وفصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان . والرابع كشريك البارئ متمنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدر \* ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات والعديدات \* فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اى وجودا ظاهريا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض ولا شك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية والمفهومات للحتمية وهذا امر خارج عن مفهوم الحمل \* وبعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التمثل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض وهو اما يعني به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولى وقد يكون نظريا ايضا \* او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر في العلوم \* وقد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله اوفى فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة وهو الحمل بالمواطاة \* وبالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة اى بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان . وفسر الشيخ المحمول بالحقيقة بما يعطى موضوعه اسمه وحده كالحيوان فانه يعطى للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان ويعطيه حده فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة . وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالياس بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة \* ومنهم من يسمى الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشى او هشي بمعنى

( المحل ) هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه وهو عند الحكماء منحصر في الهیولی والموضوع . والمحل عند الکوفین من النجاسة اسم للمفعول فيه كما یجیء فی محله . محل الخبر عند الاصولیین هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر کذا فی التوضیح فی رکن السنة .

( الحلولة ) فرقة من المتصوفة المبطله کویند نظر بر روی امردان وزنان .باح است ودران -ال رقص وسامع کنند وکویند که این صفی است از صفات خدای تمالی که بما فرود آمده .وباح وحلال است واین کفر محض است . وجمی از ایشان مجلسها سازند ودر نظر خلق بلباس درویشانه آراسته آه واه وناله و فریاد وکریه و اظهار سوز و شوق کریبان و آستین وزدن دستار بر زمین ومانند آن خود را بخلق نمایند واین همه بدعت وضلات است کذا فی توضیح المذاهب .

( التحلیل ) عند الاطباء هو استفراغ غیر محسوس ویقال له التحلیل ایضا کذا فی بحر الجواهر . ویطلق التحلل ایضا علی البحران الذی یکون فی مدة طويلة الى الصیحة کما مر فی الباء الموحدة من باب الرأ المهملة .

( التحلیل ) عند الاطباء هو التحلل . وعند المحاسبین هو العکس ویجیء فی فصل السین من باب العین المهمتین . وعند المنطقیین ویسمى بالانحلال ایضا عبارة عن حذف ما یدل علی العلاقة بین طرفی الفضية من النسبة الحکمیة ای حذف اداة تدل علی الربط بین الطرفین سواء کان ربطا حمليا او شرطيا ویجیء فی لفظ القضية فی فصل الیاء من باب اتفاف . وقد یطلق التحلیل عندهم علی معنیین آخرین سبق ذکرهما فی المقدمة فی بیان الرؤس الثانیة فی الانحاء التعليمية . وعند اهل التعمیه اسم لعمل من الاعمال التسهیلة مولوی جامی در رساله مؤلفه خود میفرماید تحلیل عبارتست از آنکه باعتبار معنی شعری .فرد باشد وباعتبار معنی معمائی مرکب از دو چیز یا بیشتر مثاله . شعر . زروی عربده . تاما جدال میگردیم . زجهل سرزنش اهل حال میگردیم . ازین بیت اسم عماد برمیخیزد یعنی چون از روی لفظ عربده عین گرفته بالفظ ما و با حرف دال که از لفظ جدال بعد انداختن سر او که حرف جیم است ترکیب کنند عماد حاصل شود .

( المحلل ) علی صیغه اسم الفاعل من التحلیل عند الاطباء دواء یهیء المادة للتبخیر فتبخر کالجذال بیدستر . والمحال للریاح دواء یرقق الریح لتدفع کذا فی الموجز فی فن الادویه .

( الانحلال ) عند المنطقیین هو التحلیل كما عرفت . وانحلال الفرد عند الاطباء تفرق



بنفسه . والثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف لاعت بالعت .  
والجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف ويظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع  
مافيه . والرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث  
وغير ذلك ويلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة وليس كذلك لانهم حصروا الحال  
في الصورة والعرض والجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالنعوت الحقيقية او نقول  
ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمى . وقال بعض المتكلمين الحلول  
هو الحصول على سبيل التبعية . قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره  
لان الحل هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافى الوجوب الذاتى . ان قيل يجوز  
ان يكون الحل بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات وكونه منافيا للوجوب ممنوع  
والالم يقع الزيد في الصفات . قيل لا يراد التبعية في التحيز حتى يرد ان الحل بمعنى  
الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضرورى ومناف  
للاجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق والاستدلال على استفاء الوجوب الذاتى  
فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفى وكما لا يحل ذاته فى غيره  
لا يحل صفته فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الاجسام  
والجواهر . اعلم ان المختلف فى هذا الاصل طوائف ثلث . الاولى النصارى قالوا حل  
البارى تعالى فى عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض  
الكاملين فاكلهم العترة الطاهرة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة  
بيذة . والثانية النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة . والثالثة قال بعض المنصوفة يحل الله  
تعالى فى العارفين فان اراد بالحلول ما ذكرنا فقد كفر وان اراد شيئا آخر فلا بد  
من تصديره اولا حتى نتكلم عليه بالنفى والانبسات هذا كله خلاصة ما فى شرح المراقف  
وحاشيته للجاي وغيرهما .

(الحال) بتشديد اللام قد علم تعريفه مما سبق وهو عند الحكماء منحصر فى الصورة  
والعرض . فى شرح حكمة العين ان كان المحل غنيا عن الحال فيه مطلقا اى من جميع  
الوجوه يسمى موضوعا والحال فيه يسمى عرضا وان كان له اى للمحل حاجة الى الحال  
بوجه يسمى هيولى والحال فيه يسمى صورة . فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك اخص  
تحت اعم وهو المحل ويفترقان بان الموضوع محل مستغن فى قوامه عما يحل فيه والهيولى  
محل لا يستغنى فى قوامه عما يحل فيه . والعرض والصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم  
ايضا وهو الحال ويفترقان بان العرض حال يستغنى عنه المحل ويقوم دونه والصورة حال  
لا يستغنى عنه المحل ولا يقوم دونه انتهى .

يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة في محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال في عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سراية احدهما في الآخر بالذات بل بواسطة المحل . ويمكن ان يقال ايضا انا نلزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة . ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف في محالها وحصول الباصرة في العين والشامة في الخيشم والسماعة في الصماخ ونحو ذلك . واجب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا مطلق الحلول . وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به والاول اعنى الناعت يسمى حالا والثانى اعنى المنعوت يسمى محلا كالتعلق بين اليباض والجسم المقتضى لكون اليباض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضى عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد . واورد عليه من وجوه . الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصحح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلا اذ لا تحمل الصورة على الهوى ولا العرض كاليباض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالا فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهوى حالا فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهوى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثانى والثالث من التريد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتا للمنعوت كاليباض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذى هو اضافة بين المال والمالك والمال بواسطة تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم والكوكب مع المكان والفلك وكذا الموضوع والهوى مع العرض والصورة . ومحصوله ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيماله حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات . واجب ايضا باختيار الشق الثانى والثالث والمراد من التعلق الخاص ماهو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر . وفيه ان الهوى بالنسبة الى الصورة والملة بالنسبة الى المعول يصدق عليه الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار . ويمكن الجواب ايضا باختيار الثانى والثالث ويجعل التمثيل وهو قوله كالتعلق بين اليباض والجسم الخ من تمة التعريف ولا يخفى ان تعلق المال بالمالك والجسم بالمكان والكوكب بالفلك والهوى بالنسبة الى الصور وغيرها وامثالها مما لم يذكر ليس كتعلق اليباض بالجسم . والثانى ان تفسير الاختصاص الماعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص الخاص فيلزم تعريف الشئ



الاشارة الى الآخرة ان لا يتحقق الاشارة الى احدهما الا وان يتحقق الاشارة الى الآخر بالذات  
 او بالتبع اى لا يمكن عند العقل تباينهما فى الاشارة . وبان يراد بالاشارة اعم من العقلية  
 والحسية ولا شك ان الاشارة العقلية الى المجردات قصدا وبالذات هى الاشارة الى مقام بها  
 بالتبع وبالعكس . والاشارة الحسية الى ذوى الاطراف قصدا وبالذات هى الاشارة الى  
 الاطراف بالتبع وبالعكس . والاطراف المتداخلة خارجة عن التعريف اذ المتداخل  
 يقتضى الاتحاد والحلول يقتضى المغايرة اذ المختص غير المختص به وان كانا متحدين اشارة  
 وكذا الحال فى حصول الجسم فى المكان والشخص فى اللباس لانه يجوز تحقق الاشارة الى  
 الجسم والشخص بدون الاشارة الى المكان واللباس بالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمى .  
 ان قلت الحال عند الحكماء منحصر فى الصورة والعرض مع ان التعريف يصدق على  
 حصول الماء فى الورد والنار فى الحجر . اقول المراد باتحاد الاشارة هو الاتحاد ايدئى لانه  
 الفرد الكامل فلا بد من ان يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد  
 اصلا ومثل هذا لا يتصور الا فى الصورة والهوى والعرض والمرضوع . فرجع حاصل  
 التعريف الى ما اختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شئ فى شئ على ما دى اليه  
 نظرى هو ان يكون وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشئ وهذا اجود ما قيل فى  
 تعريفه حيث لا يرد شئ مما يرد على غيره انتهى . وقد ذكر العلمى ههنا اعتراضات اخذ  
 لا يرد شئ منها على هذا التحقيق . وقيل معنى حلول شئ فى شئ هو ان يكون حاصلا فيه  
 بحيث تحب الاشارة اليهما تحقيقا كما فى حلول الاعراض فى الاجسام او تقديرا كحلول العلوم  
 فى المجردات . والمراد بالحصول مالا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الاقتدار فلا يصدق  
 على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم فى المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان والا  
 يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمى فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف  
 الى التحقيق المذكور . قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول  
 بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعى التحقيق والتقديرية وعلى هذا لا يكون  
 تعريفا آخر للحلول بل تفسير لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار . قيل  
 هذا فى غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفا آخر حتى  
 يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا  
 وجه لانبات التفاوت ونفى التعدد وكونه تعريفا آخر . وقيل حلول شئ فى شئ  
 ان يكون مختصا به ساريا فيه . والمراد بالاختصاص كرن الاشارة الى احدهما عين الاشارة  
 الى الآخر تحقيقا او تقديرا دائما والمراد بالمرآية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادرة  
 فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء فى الورد والنار فى الحجر لان الماء والنار  
 لا نسلم اتحادهما فى الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والحجر وكذا لا يرد كانه

المنع . والرابع اتوقف . ولقد اظن ابن الحجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات . فصار  
 فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور . وقال العيني في شرح البخارى في كتاب العلم في شرح  
 هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات  
 المذكورة في الحديث التى ينبغى اجتنابها اقوالا . احدها انها التى تعارضت فيها الادلة فاشتبهت  
 فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم  
 بغير دليل محرم . وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذرى وغيرها ويدخل فيه  
 مواضع اختلاف العلماء . وثالثها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقد رده القرطبي  
 واختار القول الثانى . فان قيل هذا يؤدى الى رفع معلوم من الشرع وهو ان النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم والخلفاء بعده واكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المأكول  
 وغيره . قلت ذلك محمول على موجب شرعى اقضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا  
 في مباح لان حقيقته التساوى بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من  
 حيث هو وتارة يكرهه لانه يؤدى اليه كالقبة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد  
 الصوم . وقد اختلف اصحاب الشافعى رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقليل ليس  
 بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم  
 للعبادة واشتغالهم بالضيق والسوء . وقال الرافعى من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى  
 باب الوسوسة من تجوز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها كترك  
 السكاح من نساء بلدكم خوفا عن ان يكون له فيها محرم بنسب او رضاع او مصاهرة وترك  
 استعمال ماء لجواز عروض النجاسة الى غير ذلك مما يشبه بهذا بان يكون سبب التحريم  
 فيه مجرد توهم ليس من الورع . قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية اذ ليس  
 فيه من معنى الشبهة شئ . وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى . ويجب  
 ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع .

(الحلول) . بضمين اختلاف العلماء في تعريفه فقل هو اختصاص شئ بشئ بحيث تكون  
 الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر . واعترض عليه بانه ان اريد بالاشارة  
 العقلية فلا اتحاد اصلا فان العقل يميز بين الاشارتين . وان اريد بها الحسية فلا يصدق  
 التعريف على حلول الاعراض في المجردات لعدم الاشارة الحسية اليها ولا على حلول  
 الاطراف في مجالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لان الاشارة  
 الى الطرف غير الاشارة الى ذى الطرف ولو سلم فيلزم منه ان يكون الاطراف المتداخلة حالا  
 بعضها في بعض وليس كذلك وايضا يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه  
 كحصول الشخص في اللباس مع انه ليس بحلول اصلا . واجيب بان بناء التعريف على رأى  
 المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والاخص . وبان المراد بكون الاشارة الى احدهما عين



انقطع عنه حق الغير وقال سهل مالا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من اكل الحلال اربعين يوما نور الله قلبه وتجري ينابيع الحكمة من قلبه انبى . قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام نبة وشرعا . والحلال الين اى الظاهر هو مائى الله تعالى ورسوله او اجمع المسلمين على تحليله بعينه او جنسه ومنه ايضا ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين . والحرام الين مائى او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيرا او عيدا . والمشتبه ما ليس بواضح . الحل والحرمه مما تنازعت الادلة وتجادبت المعانى والاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام وبعضها يعضده دليل الحلال . ومن ثم فسر احمد واسحق وغيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالحليل او شربه كالبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبسع العينة . وفسره احمد مرة باختلاط الحلال والحرام . وحكم هذا انه يخرج قدر الحرام ويأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر . ومن المشتبه معامله من فى ماله حرام فالورع تركه مطلقا وان جازت وقيل واعتمده الغزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معامله . ثم اخصر فى الثمة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازما فالحرام او سككت عنه او تعارض فيه نصان ولم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه . وليس المراد بتعارضها تقابلها على جهة واحدة فى الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث تخيل الناظر فى ابتداء نظره فاذا حقق فكره رجع . والمشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس لتعارض الادلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنص او اجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شئ بين الحل والحرمه ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعى فيضير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر المجتهد فيه شئ فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدته فى بيته ولم يدر هل هو له او غيره . وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به فقيل بحله والورع تركه وقيل بحرمته لانه يقع فى الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول قال المصنف اى النووى الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف فى الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب . الاول وهو الاصح انه لا يحكم تحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع . والثانى ان الحكم الحل والاباحة . قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام واثار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك . ومن عبر بانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل لما كروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع ماداما مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح التارك له او الفعل ندب . والثالث

## فصل اللام

(الحاصل) اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التصنيف والتضيف والجمع والفريق والضرب . وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا . وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة .

(التحصيل) في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندی من ان التحصيل عام في تحصيل كل شئ لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم . وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويحى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة . وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية محلية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهومى الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب اوسالبة كقولنا زيد ليس بكاتب . سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا . وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا اجزاء له وحرف السلب وان كان موجودا فيها الا انه ليس جزء من طرفها ويحى ما يتعلق بهذا في لفظ الساب ولفظ المعدولة .

(الحل) بالفتح والتشديد ضد العقد فلذلك يكون ترقيق القوام حلا . والاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذى يلزمه فناء المادة كالسمسم ودهنه كذا في بحر الجواهر . وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم . وعكسه العقد اى ان ينظم نثره . مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فملاته وحفظت نخلاته لم يزل سوء الغان يقتاده ويصدق توجهه الذى يعتاده اى قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله وصارت ثمار نخلاته كالخظال في المראה مازال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة وتوهات باطلة ويصدق اوهامه التى صارت عادة له . فهذا النثر حل شعر ابي الطيب . ومثال العقد شعر العتاهية . شعر . مبال من اوله نطفة . وجيفة آخره يفخر . فهذا الشعر عقد قول على رضى الله تعالى عنه ما لابن آدم والفخر وانما اوله نطفة وآخره جيفة . كذا في المطول في الخاتمة .

(الحلال) بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب والسنة بسبب جائز مباح . وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة تا آنكه يبقين ندانده حرام است بعضى علمائى شريعت جائز وحلال دارند وعلمائى طريقت ممنوع بندارند تا آنكه يبقين ندانده حلال است كذا في مجمع السلوك . وفي خلاصة السلوك الحلال هو الذى قد



• معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم ويعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • واذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الاوج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثانى على الوسط المعدل اوتقص منه يحصل القويم المسمى بالطول وهذا فى المتحيرة ويعلم من ذلك الحال فى النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول • ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذى هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج والمائل فى الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط واهل العمل يسمون مجموع حركة المائل وفضل حركة الحامل على المدير فى عطارد بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير فى عطارد بحركة المركز سموا مجموع حركة المائل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط فى القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتى الجوزهر والمائل • وتسمى حركة مركز القمر فى الطول ايضا • وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهى حركة تدوير كل كوكب • سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم • وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعلى التدوير لا محالة مخالفة فى الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة للارض فان كانت حركة اعلى التدوير الى التوالى اى من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس • هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلى البرجندي فى تصنيفه فى علم الهيئة والسيد السند فى شرح الملخص •

(الحكمة) بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكمة الاتف هو ان يجد الانسان فى انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقه لذاعة تباع الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا فى بحر الجواهر • وفى الاقسرائى وشرح القانونجه ان فرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بشور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة فى الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيره مع حكمة شديدة والحكمة لا يثر معها •

(المحكمك) هو دواء يجذب خلطا لذاعا طارا كذا فى الموجز • وفى بحر الجرام المحكمك هو الذى يباع من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يباع التقرح كالكيكيج •

كذلك . والحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة . والحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد . كل حركة مفردة بسيطة وكل مخالطة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلطة . والحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب . سميت بها لظهور الكوكب بها من الشرق . وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالى لانها على خلاف توالى البروج . والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب . والحركات الشرقية اربع . الاولى الحركة الاولى وهى الفلك الاعظم حول مركز العالم سميت بها لانها اول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل . وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقى الاجرام فى جوفه . وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم فى قريب من يوم بليته على اصطلاح الحساب . وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات . الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه . وتسمى حركة الاوج اذ فى المدير الاوج الثانى لعطارد فيتحرك هذا الاوج بحركة المدير ضرورة . الثالثة حركة جوزهر القمير حول مركزه . وتسمى بحركة الرأس والذنب لتحركهما بهذه الحركة . الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه . وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الاوج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا يسمى البعض بمجموع حركتى الجوزهر والمائل بحركة الاوج صرح به العلامة فى النهاية . والحركة الغربية بحركة فلك الثوابت وهى الحركة من المغرب الى المشرق . وتسمى ايضا بالحركة الى التوالى لانها على توالى البروج . والبعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق . وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى وبالحركة الثانية لانها لا تعرف اولا بلا اقامة دليل . وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة اثنائية والبطيئة والى التوالى والغربية او الشرقية . فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت . ومنها حركات المثلثات سوى مثل القمر حول مراكزها . وتسمى حركات الاوجات والجوزهرات وحركات العقدة . ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها . وحركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحا ولا تسمى بحركة مركز التدوير كما زعم البعض وان كانت يطلق عليها بحسب اللغة . وحركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا . اعلم ان خارج مركز ماسوى الشمس يسمى حاملا لحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل فى عرض الكوكب وهى اى حركة العرض هى حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج . اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل فى زمان . فلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير ويمتد مقدارها من منطقة



فهي - فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية \* وتضاد الحركتين ليس لتضاد الحرك والزمان وما فيه بل لتضاد مامن وما اليه اما بالذات كالسود والابيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأها ومنتهاها نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة في الجنس الاخير ففي الاستحالة كالسود والابيض [١] وفي الكم كالصعود والهبوط وفي القلة كالتضاد والهابطه واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها (فائدة) انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان [٢] والمسافة [٣] والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزائه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها (فائدة) ذهب بعض الحكماء كرسطو واتباعه والجبايى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لا بد ان تنتهي الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية \* ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع والعلمى وغيرها \* تذيب \* الحركة كما تطلق على ماصر كذلك تطلق على كيفية عارضة للضوت وهي الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصونات \* اما اولا فلان الحروف المصونة قابلة للزيادة والقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في القصان للمصونات الالهذه الحركات بشهادة الاستقراء \* واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصونات لما حصلت المصونات بتعديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومدتها لم يمكن ان تذكر المصونات الاباستيناف صامت آخر يحمل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصونات بمجرد تمديد الحركات كذا في شرح المواقف في بحث المسموعات \* حركات الافلاك وما في اجرامها لها اسماء \* الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهي حركة تحدث بها عند مركز العلك في ازمة متساوية زوايا متساوية \* وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز في ازمة متساوية قسى متساوية. والحركة المختلفة وهي ملاكون

[١] فانها نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصغير التجر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك (لمصححه)

[٢] لانه عارض لها فتقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة (لمصححه)

[٣] لانطبقها اياها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها (لمصححه)

لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وبالتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية . والحركة الذاتية ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية والاول مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه . وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين . ومنهم من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما ان تكون مركبة اى لاعلى نهج واحد . والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية . والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض ( فائدة ) الحركة تقضى امورا ستة . الاول ما به الحركة اى السبب الفاعل [١] . الثاني ماله الحركة اى محلها [٢] . الثالث ما فيه الحركة اى احدى اقوال الاربع . الرابع مامنه الحركة اى المبدأ . والخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وهما اى المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض [٣] في الحركة المستديرة . السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور . فوحدتها الشخصية بوحدة موزعها وزمانها وماهى فيه ويتبع هذا وحدة مامنه وما اليه ولا يعتبر [٤] وحدة الحرك وتعدد . ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما اليه . ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه فقط . فالحركة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاذية كلها متحدة في الجنس العالى وكذا الحركات الكمية والكيفية . ويترب اجناس الحركات بترتب الاجناس التي تقع تلك الحركات

[١] فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعالية ( لمصححه )

[٢] فانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به ( لمصححه )

[٣] لان الحركة المستديرة الفلكية اذلية ابدية عند الحكماء فلا يكون هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب العرض ( لمصححه )

[٤] في كون الحركة واجدة شخصية وذلك لان المتحرك بمحرك قد يحركه آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنية فيها غير ما يتوهم من اسناد بعضها الى محرك والبعض الى آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل ( لمصححه )



الجسم اذا تحرك على محيط دائرة يقال انه متحرك بحركة مستديرة فعلى هذا حركة الرمح وضعية وكذا حركة الجسم الآخر الذى يدور حول نفسه من غير ان تخرج عن مكانة حركة وضعية . وقيل الحركة الوضعية منحصرة فى حركة الكرة فى مكانها وليس بشئ اذا الحركة فى الوضع هى الانتقال من وضع الى وضع آخر تدريجيا . وقيل حصر الوضعية فى الحركة المستديرة ايضا ليس بشئ على ما عرفت من معنى الحركة فى الوضع كيف والقائم اذا فقد فقد انتقل من وضع الى وضع آخر مع انه لا يتحرك على الاستديرة وثبوت الحركة الاينية لاينافى ذلك نعم لا توجد الوضعية هناك على الافراد . وبالجملة فالحق ان الحركة الوضعية هى الانتقال من وضع الى وضع كما عرفت فكان الحصر المذكور بناء على ارادة الحركة الوضعية على الافراد ولذا قيل الحركة الوضعية تبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج وتسمى حركة دورية ايضا انتهى . وهذا التقسيم بناء على ان الحركة عند الحكماء لا تقع الا فى هذه المقولات الاربع واما باقى المقولات فلا تقع فيها حركة لافى الجوهر لان حصوله دفى ويسمى بالكون والفساد ولا فى باقى مقولات العرض لانها تابعة لمعروضاتها فان كانت معروضاتها بما تقع فيه الحركة تقع فى تلك المقولة الحركة ايضا والا فلا . ومعنى وقوع الحركة فى مقولة عند جماعة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل . وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد قطعاً ولا حركة فى ذات السواد بل فى صفة والمفروض خلافه . وعند جماعة معناه ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ماهو قار ومنه ماهو سيال وكذا الحال فى الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس . من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس . وهو باطل ايضا اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع فى صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير ليس من جنس التغير والتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والتبدل ليس كذلك فاذا كان التبدل فى الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها جنساً للتبدل الواقع فيها . والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر . وايضا الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر اولا تكون بان تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعاً

تقطع الاكثر من المسافة في الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمساواة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة . والبطيئة عكسها فقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها . والاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى [١] ولانهما قابلان للاشتداد والنقص [٢] (قائدة) قالوا علة البطوء في الطبيعة ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه اغاظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطؤ الحركة كلما مع الهواء تنزل الحجر الى الارض في الماء ابطأ . من نزوله اليها في الهواء . واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطيئته اشد ممانعة للقاسر والحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطؤ وان اتحد المخروق والقاسر والحرك الارادى ومن ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معا وقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر . وايضا الحركة اما اينية وهي الانتقال من مكان الى مكان تدريجيا وتسمى النقلة . واما كمية وهي الانتقال من كم الى كم آخر تدريجيا . وهو اولى مما ذكره الشارح القديم من انها انتقال الجسم من كم الى كم على التدرج اذ قد يتقل الهوى والصورة ايضا من كم الى كم . وهذه الحركة تقع على وجوه . النخاخل والتكاثف والنمو والذبول والسمن والهزال . واما كيفية وهي الانتقال من كيفية الى اخرى تدريجيا وتسمى بالاستحالة ايضا ويحى في فصل اللام . واما وضعية وهي ان يكون لشيء حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزاء المتحرك يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلازم كله مكانه فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدرج . وقولهم لو كان له مكان ليشمل التعريف فلك الافلاك . والمراد بالحركة المستديرة ماهو المصطاح وهو مالا يخرج المتحرك بها عن مكانه لا لغوى فان معناها اللغوى اعم من ذلك فان

[١] مع ان ماهيتهما واحدة ( لمصححه )

[٢] فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطي فلا يكونان

فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتقص ( لمصححه )



بحصولها للأجسام لاعلى تصور حقيقتها . اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقل  
 بوجوده وقل بعدم وجوده وحكم بينهم ارسطو فقل الحركة يقال بالاشتراك اللفظي  
 لمضين الاول التوجه نحو المقصد وهو كيفية [١] بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ  
 والمنتهى اى مبدأ المسافة ومنتهاها [٢] ولا يكون في حيز [٣] آئين بل يكون في كل آن في حيز  
 آخر وتسمى الحركة بمعنى المتوسط \* وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود  
 المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه \* وبانها كون الجسم فيما  
 بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين  
 يحيطان به [٤] الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك  
 حالة مخصوصة ليست نابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى  
 المنتهى وتوجد دفعة وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها  
 مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في  
 الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى المتوسط تنافى استقرار  
 المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون في الحيز  
 المنتقل عنه واليه بخلاف من جعل الحركة الكون في الحيز الثانى كما يحى في لفظ  
 الكون . الثانى الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع  
 ولا وجود لها الا في التوهم اذ عند الحصول في الجزء الثانى بطل نسبته الى الجزء الاول  
 . منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها [٥] نعم لما ارتسم نسبة المتحرك  
 الى الجزء الثانى الذى ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذى تركه  
 عنه اى عن الخيال يخيل امر ممتد [٦] كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد  
 في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة (التقسيم) الحركة اما سريعة او بطيئة .  
 فالسريعة هى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها [٧] ان

[١] اراد بالكيفية المعنى اللغوى اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت (لمصححه)

[٢] تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها متفق عليه وتصويره فيها سهل فان وجود  
 المبدأ والمنتهى والتوسط فيها محقق (لمصححه)

[٣] من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (لمصححه)

[٤] والاعتراض بان تصور الآن والفعلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور  
 الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف (لمصححه)

[٥] وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت  
 الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا (لمصححه)

[٦] يعنى ان للمتحرك نسبته الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت  
 في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان  
 الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انها شئ واحد ممتد (لمصححه)

[٧] اى الحركة السريعة (لمصححه)

ذلك الكمال فيما يتأدى اليه ذلك الكمال . وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد  
الحيثة المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور الوعية لانواع  
الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثة  
بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه الصور وماعداها  
من احوالها تابعة لها . بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثة فقط وذلك لان الحركة  
في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية  
لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك  
الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا . فالخاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة  
في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا  
الكمال بالنسبة اليه . وههنا توجهان آخران . الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو  
بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كاثبات والحاصل فيكون المعنى كمال اول  
حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني ومتعلق به من جهة كونه بالقوة  
وذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه  
بالقوة في كماله الثاني وحصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول ابقية الحركة  
بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم . وبينان فائدة القيود مثل ماصر لكن بقي  
انتقاض تعريف الحركة بالامكال الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه  
سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه  
بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداده وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى  
ما يترتب . واثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال ويكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم  
الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا  
لكماله وذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال  
من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير  
ذلك . وفيه نظر وهو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير  
ذلك فان كماليتها انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة . ويرد على التوجيهات امثلة  
انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى  
لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة ونان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر  
وضع معين واعتبر ما قبله دون مابعد الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر  
من التعريف . وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة  
بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا  
الاذكياء من الناس . وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه والنصديق



الى الفعل فهو امدافعة وهو الكون والفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقال  
دفعي ولا يسمونه حركة بل كوناً وفساداً واما على التدرج وهو الحركة الحقيقية  
الحركة هو الحدوث اوالحصول اوالخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا  
دفعاً اوبالتدرج . وكل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين  
عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه  
والزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا  
يسيرا فنماوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو .  
وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلاً وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان  
امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه  
اذا حصل كان كمالاً له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان  
التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل  
فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول .  
ثم ان التوجه مادام موجوداً فقد بقي منه شيء بالقوة . فالحركة تفارق سائر الكمالات  
بخاصتين . احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم  
ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأدياً اليه  
وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التأدي الى الغير ولا يحصل فيها  
واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلاً اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل  
فحصول المربعة من حيث هو هو لا يستمقب شيئاً ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة .  
واما الامكان الاستعدادي واركان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان  
التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التأدي . وثانيتهما انها تقتضي ان  
يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركاً اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل  
اليه فقد انقطع حركته ومادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة . فهوية الحركة  
مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافها بها يكون مشتملاً على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة  
اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها . اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشاركة بلافاوت  
بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واحداً  
الى المتهى واذا وصل اليه لم تبق حركة اصلاً . واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان  
الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل  
فالقوة والفعل في ذات شيء واحد . والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم  
تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها  
عارضة لها كما سيمر فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في

في استعمالات اهل اللغة . وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى وهكذا في شرح المواقب . ويؤيد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في المرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الرمح انتهى . وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات . ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر اى مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثانى المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الاول وان كان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد . ويرد عليه ان ما حدث في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثانى شارعا في الحركة . فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول . ويرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا . اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن . والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون يكون باق غير متجدد واختلفوا في الحركة هل هى باقية ام لا . فعلى القول ببقاء الاكوان رد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده . اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا . وعلى القول بعدم بقاءها رد ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود . اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولوعلى سبيل التعاقب . وقيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون اول في مكان ثان . ومما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثانى في مكان اول ما يعبر الكون الثالث وعلى هذا قس سائر التعاريف . واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوى عصام الدين والمرلوى عبد الحكيم في حواشيهما على شرح العقائد النسفية ويحى ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف . واما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض القدماء هى خروج ما بالقوة الى الفعل على التدرج . بيانه ان الشئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى والقول على رأيهم او بالفعل من بعضها والقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البض من القوة



الطب والهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حقاً بل بلادة فان كان هذا ذاتياً في اصل الخلقة والجلبة فلا علاج له . والرعونة مرادفة للحمق كذا في بحر الجواهر . وفي الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر والحق بطلانه .

### فصل الكاف

(الاحتباك) بالباء الموحدة وهو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف وابدعها وقل من نذبه له اونه عليه من اهل فن البلاغة . وذكره الزركشى في البرهان ولم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابل وافردة بالتصنيف من اهل المصر العلامة برهان الدين البقاعي . وقال الاندلسي في شرح البديعة ومن انواع البديع الاحتباك وهو نوع عزيز وهو ان يحذف من الاول ما ثبت نظيره في الثاني ومن الثاني ما ثبت نظيره في الاول . كقوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير ومثل الانبياء والكفار كمثل الذي ينعق والذي ينعق به يحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه ومن الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه وقوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء واخرجها تخرج بيضاء فمحذف من الاول تدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء ومن الثاني واخرجها . وقال الزركشى هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه . ونحو ام يقولون افترينه قل ان افتريته فعلى اجرامى وانا برى مما تجرمون التفدير ان افتريته فعلى اجرامى واتم براء منه وعليكم اجرامكم وانا برى مما تجرمون . ونحو يعذب المنافقين ان شاء اويتوب عليهم اى يعذب المنافقين ان شاء فلا يعذبهم . ونحو ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اى حتى يطهرن من الدم ويتطهرن بالماء فاذا تطهرن ويتطهرن فأتوهن . ونحو خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً اى عملاً صالحاً بئى وآخر سيئاً بصالح . وما أخذ هذه التسمية من الحبك الذى معناه الشدة والاحكام وتحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج وشده واحكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن والرونق . وبيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه وحركه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكاً له ما عا من خال يطرقة فسد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسى من الحسن والرونق كذا في الاتفاق في نوع الايجاز والاطناب

(الحركة) بفتح الحاء والراء المهملة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة وهذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة . قال صاحب الاطول لاتطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية وهى المتبادرة

لأنها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد . والثاني أنها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم . ومنها مقابل المجازي يقال هذا المضي حقيقى وذلك مجازى . ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقى ولفظى والتعريف اما حقيقى اولفظى وكل من الشهر والسنة حقيقى ووسطى واصطلاحى ونحو ذلك .

( التحقق ) هو عند الاشاعرة مرادف للثبوت والكون والوجود . وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعلم من الكون والوجود ويجئ في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين . ثم التحقق قسمان . اولى وهو ان يكون التحقق حاصلًا لشيء في نفسه قائمًا به . واما تبى وهو ان لا يكون حاصلًا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة .

( التحقيق ) هو في عرف اهل العلم انبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق انبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلوانى في حاشية بدیع الميزان . وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات . وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم .

( المتحقق بالحق ) نزد صوفيه محقق كه . مشاهدۀ حق فرمايد در هر معنی بی تعین آن متعین زیرا كه الله تعالى اكرچه مشهود است در هر مقیدى باسمى یا صفتى یا اعتبارى یا تمینى یا حیثیى منحصراً ومقید نیست درینها لاجرم مطلق مقید باشد ومقید مطلق ومنزه بود از تقید ولا تقید واطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكاشى .

( المتحقق بالحق والخلق ) من یرى ان كل مطلق فى الوجود له وجه الى التقید وكل مقید له وجه الى الاطلاق بل یرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق ووجه مقید بكل قید ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین .

( الحلقه ) هى فى عرف الرياضیین سطح یحیط به دائرتان غیر متلاقیین فان اتحد مرکزاهما یسمى سطحاً مطوقاً كذا ذكر عبد العلى البرجنبدى فى شرح التذکرة فى مباحث الکسوف .

( الحلق ) بالضم وسكون الميم اوضحها فى الاصل من لاقول له . وفى اصطلاح الاطباء هو نقصان فى الفكر فى الاشياء العملية التى تتعلق بحسن التدبير فى المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة الناس والمعاملة معهم لافى العلوم النظرية ولا فى العلوم العملية مثل علمى



فى الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد المتمتعة فعنى قولنا كل \* ج ب \* كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب \* هكذا ذكر المتأخرون \* ولما اعتبر فى هذا التفسير فى عقد الوضع الاتصال وكذا فى عقد الحمل فسرہ صاحب الكشف ومن تبعه فقوا معنى قولنا كل ما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب \* ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم اب \* وقال الشيخ معناه كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر \* ثم تعميم الافراد الخارجية بالحققة والمقدرة للاحتراز عن القضية الخارجية وهى قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية بالحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود فى الخارج ب فى الخارج \* وصدقها يستلزم وجود الموضوع فى الخارج محققا بخلاف الحقيقة فانها تستلزم وجوده فى الخارج محققا او مقدارا فان قولنا كل عقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراده الموجودة فى الخارج محققا بل عاها وعلى افراده المقدرة الوجود ايضا \* واعتبار خارجية الافراد للاحتراز عن الذهنية وهى قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة فى الذهن فقط فعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج فى الذهن فهو ب فى الذهن \* فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام \* والمشهور تقسيمها الى الحقيقة والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا فى مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما \* قيل الاولى ان تجعل الحقيقة شاملة للافراد الذهنية والخارجية بالحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية بالحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل للافراد الذهنية ايضا \* فقول احوال الاشياء على ثلثة اقسام \* قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية بالحققة والمقدرة وهذا انقسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة وتساوى الزوايا الثلث فى المثلث للقائمين \* وقسم يختص بالموجود فى الذهن كالكليات والجزئيات والذاتية والعرضية ونحوها \* وقسم يختص بالموجود الخارجى كالحركة والسكون فينبغى ان تقبى ثلث قضايا \* احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقة \* وثانيها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية \* وثالثها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كقضايا المتعلقة فى المنطق وههنا البحوث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع \* واما القضية التى يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة بالحققة فقط دون المقدرة فليست معتبرة فى العلوم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الى البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها فى العلوم لوجهين \* الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها

مخالفته اصلا انتهى . وقيل الحقيقة هي التوحيد وقيل هي مشاهدة الربوبية ويحیی في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهمة ما يزيد على هذا .

( حقيقة الحقائق ) عند الصوفية هي الجمع ويحیی في فصل الياء من باب العين المهمة . واز شيخ عبدالرزاق كاشي منقول استكه حقيقة الحقائق ذات احديت استكه جامع جميع حقائق است وأن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند [١]

( الحقيقة القاصرة ) هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد . والا كثرون على انها مجاز كذا ذكر المولوى عبدالحكيم في حواشى الخيالى في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب والوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى التذب وهو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة وهو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب . والا كثرون على انه مجاز لانه جاوز اصله وهو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل والترك والتذب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول .

( الحقيقى ) يعلى على معان . منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة ويقابله الاضافى بمعنى الامر النسبى للشيء بالقياس الى غيره . ومنها الصفة الموجودة ويقابله الاعتبارى الذى لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار . واما ما ذكره السكاكى حيث جعل الحقيقى مقابلا لما هو اعتبارى ونسبى فضعيف لان الحقيقى ليس له معنى يقابل الاعتبارى والنسبى بمعنى مالا يكون اعتباريا ولا نسبيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقى والاضافى . ومنها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التى اعتبر فيها التنافى في الصدق والكذب اى في التحقق والانتفاء معانسمى حقيقة كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا . ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة ، موجهة كانت او سالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقة لانها حقيقة القضية اى وهى المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكأنها هي حقيقة القضية . قال المنطقيون فالحكم في الحقيقة ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كل ما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة

[١] وفي تعريفات السيد السند حقيقة الحقائق هي المرتبة الاحدية للجامعة لجميع الحقائق ويسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود ( لمصححه )



حسن جدا . اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية (التقسيم) قال المولوى عبدالرحمن الجامى فى شرح الفصوص فى الفصل الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث . الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهى حقيقة الله سبحانه . والثانية حقيقة مقيدة منفعة ساقلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلى وهى حقيقة العالم . والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتأثير والتأثر فهى مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولى والآخرى وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة فى مقابلة الحقيقة المنفعلة المقيدة وكل متفرقة فلا بد لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هى المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها تتأثر من الاسماء الالهية وتؤثر فى موادها وكل واحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التى تحتها انتهى . وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات اخرى تجئ فى لفظ الماهية فى فصل الالف من باب الميم . وبعض مايتعلق بهذا المقام يحى فى لفظ الذات ايضا فى فصل الواو من باب الذال المعجمة . ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا . قال شارح الطوابع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى كلية كانت اوجزئية انتهى . فعلى هذا لا يقال ذات الغناء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا . ومنها ما هو مصطلح الصوفية . فى كشف اللغات حقيقت زرد صوفيه ظهور ذات حق است بى حجاب تعينات . ومحو كثرات موهومة در نور ذات انتهى كلامه . وفى مجمع السلوك اما الحق والحقيقة فى اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هى الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات . ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك لان المريد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل فى عالم الاحسان يقولون دخل فى عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق وان كان بعد عن عالم الصفات والاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق وصار شيخا لائقا للاقتداء به وقلما يستعملون ذلك فى ذوات اخرى وفى صفاتهم لان مقصودهم الكلى هو التوحيد . وقال الديلمى الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى والحق ذات الله تعالى . وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت . والملكوت عندهم عبارة عن فوق العرش الى تحت اثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض . والجبروت ماعدا الملكوت . وقال بعضهم الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام فى هذا العالم فاذا دخل فى عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار الحق وان يريد مايريد لا يمكنه

يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لامن حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشئ الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود لاكون الشئ ذلك الشئ ضرورة انه لامغايرة بين الشئ ونفسه . فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور . قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا ففرق بين مابه الموجود موجود فانه فاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذلا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيره اما في نفسه اوفى اتصافه بالوجود على ما عرفت . فان قلت لامغايرة بين الشئ وماهيته حتى يتصور بينهما سببية . قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشئ في كونه ذلك الشئ الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذلا مغايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور القيام بينهما . وقد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشئ هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بافاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقى الاستقاض بالذاتى بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشئ . ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضى ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعروضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشئ لنفسه كالكلى للكلى بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر هذا كله خلاصة ما حققه المولوى عبد الحكيم في حاشية الحيالى . وقال المولوى عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لافادته ان مابه الشئ ليس الا الشئ وليس راجعا الى الشئ فالمعنى مابه الشئ هو الشئ اعنى امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ ولا يثبت باثباته للشئ الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشئ واثباته للشئ يكون الشئ غيره فالك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الانسانا ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك . وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات . واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد ويكفى مابه الشئ هو وانه يرد الذاتى وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى الانينية انتهى وهذا



حقائق فيها بل النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا اوبغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لاشريعة كما هو مذهب القاضى فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفافا \* واما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها اذ الظاهر ان يتكلم باصطلاحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس اليه \* وعند القاضى تحمل على معانيها اللغوية لانها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فان القاضى ينفي كونها حقائق شرعية زاعما انها مجازات لغوية \* والحق انه لاثالث لهما فانه ليس النزاع في انها هل هي بوضع من الشارع على احد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء اولا فتكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضى فلا ثالث لهما حينئذ \* ومنهم من زعم ان مذهب القاضى انها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب ثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية \* وان شئت الزيادة على هذا القدر فارجع الى العضدى وحواشيه \* ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات اهل العربية ايضا \* قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الاطول في بحث الاستمارة التبعية \* ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وهو وتسمى بالذات ايضا \* والحقيقة بهذا المعنى اعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة \* وايضا ان الباء في به للسببية والضمير ان للشيء فالمعنى الامر الذى بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان اخصر \* ان قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عما عداه بسبب الفاعل واجباده ضرورة ان المعذوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره \* قلت أفعال ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ماهية ذلك الشيء مستتبع له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم الفائلون بان الماهية مجمولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقاباتها من الضوء الخصوص وليس ههنا ضرر منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس \* واما الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشايخ وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجمولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه

باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الاماروى عن عطاء ابن ابى رباح انه قال يباح وطؤ الامة باذن سيدها . وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس . واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة . واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب ورفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير .

( حقوق النفس ) عند الصوفية ما يترقف عليه حيوتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ كما يذكر في لفظ الخطرة في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة .

( حق اليقين ) عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لاعلمها فقط فلم كل عاقل الموت علم اليقين . وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني . اعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت . وذلك على ثلث مراتب . الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان والخبر المتواتر ونحوها وهو علم اليقين . والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين . والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشى كتب المنطق .

( الحقيقة ) بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان . منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذه اصطلاح اهل الفرس ويحيى في فصل الرأ المهملة من باب العين المهملة . ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانين من اهل العرف قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد ويسميان بالحقيقة والمجاز اللغويين واما في الجملة ويسميان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل انزاء المعجمة من باب الجيم . قال الاصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضى ابى بكر وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع اى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لماسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ . واثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وقالوا بوقوعها وهى اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بان لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات اى ماهى من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الدينية دون اسماء الافعال اى ماهى من فروع الدين او ما يتعلق بالجوارح كالمصلى والمزكى والصلوة والزكوة . والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى من الحقيقة الدينية فقط اعنى ما لم يعرف اهل اللغة معناه . ولا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت



منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق للواقع . والفرق بينهما ان المطابقة بين الشئين تقتضى نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة . وانما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاى ثابتا متحققا . وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا ويقال هذا اعتقاد صدق اى صادق وانما سميت بذلك تميزا لها عن اختها انتهى . وقيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح والصادق هو الخبر المطابق بالكسر والحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح ويقابل الصدق الكذب والحق بالمعنى المصدري البطلان ويقابل الصادق الكاذب والحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر والبطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح والكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر والباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول ( فائدة ) اعلم ان الخطاء والصواب يستعملان في المجتهدات والحق والباطل يستعملان في المعقولات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب واذا سئلنا عن معتقدا ومعتقد خصومنا في المعقولات يجب علينا ان نقول الحق مانحن عليه والباطل ماهو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الحادية في كتاب الكراهة . اعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولوى عبد الحكيم في حاشية الحيالى في بيان الفرق بين مذهب الغنادية والعندية واعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القربان بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك ولهذا دونوا مسائل الطلاق والايان والايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى . وقال الفاضل الجلبى في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه يتعالى عن التضرر والانتفاع فلا يكون حقاله بهذا الوجه . والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح

اوفي القلب من الالم اوفي طعم شئ محرق • وحرقة البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحرالخواهر • وحرقت نزد بلغاء آنست كه كلام بطورى كويده رقت آورد و موجب بگا شود اگر چه تركيب على ومعانى بديع ندارد ومضوع نباشد واين وجدانى است وليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است وتلذذ بدان جز اهل دل نكرد ومؤثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت وقدرت وهيت وبى نيازى بارى تعالى واين چنين كلام را حقيقى خوانند • ويا بسبب ذكر ثنائى اشخاص ومحبوبان ووقوع مفارقت احباء واصحاب بود • ويا بيان بى وفائى دوران بود وغلطات اشتياق وشدايد فراق وماسند آن باشد واينچنين كلام را مجازى خوانند كذا فى جامع الصنائع •





(الاحتراق) مصدر من باب الافعال وعند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتحيرة فى درجة واحدة من فلك البروج وهو من انواع النظر كما يجي •

(الاحراق) هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس • والمحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اى يفتى بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها وتخييرها ويبقى رماديتها كالفرغون كذا فى بحرالخواهر والموجز •

(الحقة) بالكسر لفة مأتى عليه اربع سنين من الابل وشريعة ثلث سنين كذا فى بعض كتب الفقه لكن فى عامة كتب اللغة والفقه ان الحقة هى فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل • ثم الحق مؤنث الحق بالكسر والجمع حقائق كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة •

(الحق) بالفتح فى اللغة ثابت وسزاوار ودرست وراست وواجب وكارى كه البته واقع شود وراستى وناميست ارنامهاى خداى تعالى وراست كردن سخن ودرست كردن وعده كذا فى المنتخب [۱] • وزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعنى غير مقيد بهيچ قيد كما فى كشف اللغات • پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله ويحيى فى لفظ الحقيقة • وفى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى الخطبة الحق فى الالة مصدر حق الشئ يحق بالكسر اى ثبت وقد جاء بمعنى الثابت ايضا • وفى العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • ويطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر • وكذا قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك ويقال به الباطل واما الصدق فقد شاع فى الاقوال خاصة ويقال به الكذب انتهى • وتحقيقه ما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المطالع من ان الحق والصدق متشركان فى المورد اذ قد يوصف بكل



( المنحرف ) هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفين اسم حرف من حروف الهجاء وهي اللام لان اللسان ينحرف بها عند النطق بها هكذا في الشافية وشروحه في بيان حروف الهجاء • وعند المهندسين اسم شكل مسطح ذي اربعة اضلاع ولا يكون مربعا ولا مستطيلا ولا معينيا ولا شبيها بالمعين هذا هو الموافق لما ذكره اقليدس • وقد يقال ماعدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعة الاربعة متوازيين يسمى بالمنحرف وهو ثلثة اقسام • احدها ان تكون زاويتان من زواياه الاربعة قائمتين والباقيتان مختلفتين هكذا  • وثانيها ما يكون زاويتاه حادتين متساويتين والباقيتان منفرجتين متساويتين سواء كانت حادتاها على احد المتوازيين ومنفرجتاه على الآخر هكذا  او كانت احدي حادتيه مع احدي منفرجتيه على احدهما والباقيتان على الآخر هكذا  والاول من هذين القسمين يسمى بذى الذلقة والقسم الثاني يسمى بذى الذلقتين • وثالثها ما تكون زاويتاه حادتين مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والاى وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنحرف ووجه التسميه ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب • والمنحرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترن فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت بها لان من حق السور ان يقترن بالموضوع الكلى فلما لم يقترن به فقد انحرف عن اصله فانحرفت القضية ايضا •

( الحصف ) بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بشور صفار شوكيه كالزيرة ينقرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونجه • ومثله في الوافيه حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد وسرخ وسوزانده ادر تابستان پديد آيد خاصة وقتيكه مردم عرق کنند •

( الحلف ) بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين يؤخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمرات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • وفيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت والحالف المؤبد ما يصرح فيه بالتأبيد والحلف المجهول ما لم يعين فيه الوقت بالتأبيد وغيره •

### فصل القاف

( الحرق ) بانفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • ودر اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك راسوى فنا كذا في لطائف اللغات •

( الحرقه ) بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من الرمذ

القراء تغيير الفاظ القرآن لمراعاة الصوت . وفي الاتقان ومن البدعة نوع احده هو لاء الذين يجتمعون فيقرؤن كلهم بصوت واحد فيقولون في قوله افلا تعقلون بحذف الالف وبمدون مالا يمد ليستقيم لهم الطريق الذي سلكوه ينبغي ان يسمى التحريف انتهى . وفي الدقائق المحكمة بعد بيان مخارج الحروف هو ان يجتمعوا فيقرؤن كلهم بصوت واحد ويأتي بعضهم ببعض الكلمة والآخر ببعضها ويحافظون على مراعاة الاصوات خاصة . وفي اصطلاح اهل الجفر هو تكسير الزمام . ودر رساله مسمى بانواع البسط ميكويد تكسير زمام يعنى تحريف حروف زمام بدین طریق بود که چون تکسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند وحرف اول زمام را بجای حرف دوم وحرف ماقبل آخر زمام را بجای حرف دوم وحرف ماقبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند وحرف دویم اول زمام را بجای حرف چهارم وبهمین قاعده تمام کنند واین تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام باترتیب زمام اول باز آید . وعلاصت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید وحرف دویم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد واکر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد . ودر جمیع انواع بسط مادامی تحریف کنند که زمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که دران عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است وبتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج حروف باشند تا پنج سطر تحریف واکر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس ودر بعضی صور در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را در اول سطر دوم نویسند وحرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل بپایان رسانند .

( المحرف ) علی صیغه اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است وقیل هر دو متباین اند . ودر اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله . شعر . شاه شہانی وبشاهان دهر . لطف توتاء والف وجیم داد . وزره احسان بر عیایمه . بذل توجیم والف ومیم داد . کذا فی جامع الصنائع .

( الانحراف ) فی اللغة الميل الى الحرف ای الطرف . وعند اهل الهيئة هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطین من التدوير عن سطح المائل ویسمى بعرض الورداب والالتواء ایضا وهو مختص بالسفلبین ویجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین . وانحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق مابین خط سمت القبلة وخط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هکذا ذکر الی البرجندي فی شرح بیست باب .



باشد واكر عدد حروف هشت باشند وعدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعنى هر چهار واكر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند واكر حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سيوم قلوب باشند همبرين قياس كذا فى انواع البسط \*

( الحرف ) فى اصطلاح النحاة كلمة دلت على معنى فى غيره ويسمى بحرف المعنى ايضا وبالاداة ايضا ويسميه المنطقيون بالاداة [١] \* ومعنى قولهم على معنى فى غيره على معنى ثابت فى لفظ غيره فان اللام فى قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذى هو فى الرجل وهل فى قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذى هو فى جملة قام زيد \* وقيل المعنى على معنى حاصل فى غيره اى باعتبار متعلقه لا باعتباره فى نفسه وهذا هو التحقيق وستعرف ذلك مستوفى فى لفظ الاسم فى فصل الواو من باب السين المهملة \* ثم الحروف \* بعضها عاملة جارة كانت اوجازمة او ناصبة صرفة كان واخواته اومع الرفع كالخروف المشبهة بالفعل وهى ان وان وكأن وليت ولعل ولكن فانها تنصب الاسم وترفع الخبر على عكس ما ولا المشبهتين بليس \* وبعضها غير عاملة كحروف العطف كالواو واو وبلى ونحوها مما يحصل به العطف وحروف الزيادة التى لا يخلط بتركها اصل المعنى كان المكسورة المخففة وتسمى بحروف الصلة كما يحى فى لفظ الصلة فى فصل اللام من باب الواو وحروف النفي الغير العاملة وحروف النداء التى يحصل بها النداء كيا وحروف الاستثناء وحروف الاستفهام وحروف الايجاب كنعم وبلى وحروف التنبيه كها والا وحروف التحضيض كهلا والا وحروف التفسير كاي وحروف التفتيس كالسين وسوف وحرف التوقع كقد وحرف الردع اى الزجر والمنع وهو كلا وغير ذلك وان شئت تفاصيل هذه فارجع الى كتب النحو \*

( الحروف العاليات ) هى الشؤون الذاتية الكامنة فى غيب الغيوب كالشجرة فى النواة والها اشار الشيخ بقوله \* شعر \* كنا حروفا عاليات لم تقل \* متعلقات فى ذرى اعلى القل \* انما انت فيه ونحن انت وانت هو \* والكل فى هو هو فسل عن وصل \* هكذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

( التحريف ) فى اللغة هو تغيير الشئ عن موضعه وفى اصطلاح المحدثين هو التصحيف اى تغيير الحديث وقيل بالفرق بينهما ويحى فى فصل الفاء من باب الصاد المهملة \* وفى اصطلاح [١] ولا يذهب عليك ان ماسماه المنطقيون بالاداة اعم مما سماه النحاة بالحرف لان الفعل ناقص داخل فى الاداة كما ان الكلمة خاصة بالفعل التام عند المنطقيين ( لمصححه )

الصورة المعلومة في عرصة العلم الالهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير صدرالدين في الفحات ويحيى في لفظ الكلة في فصل الميم من باب الكاف . وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب . اما الحروف فللمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي . والمهملة منها نوعان . مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والdal والراء والواو واللام . فالالف اشارة الى مقتضيات كالاته وهي خمسة الذات والحيوة والعلم والقدرة والارادة اذلا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كالات الذات الابهـ . ومهملة تتعلق بها الحروف وتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستناد الانسان الى وجوده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتعلق الحروف بها . ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج انكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها . ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فافهم . واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجها وتعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حق لاخلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن وليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحقا حكما لما تقتضيه ذواتها من استناد وجود الحوادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعلم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه . وشيخ عبد الرزاق كاشى كفته حروف حقائق بسيطة انداز اعيان وحروف عاليات شئون ذاتيه اندكامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة . بدانکه اهل جفر از حروف زمام بعضى را حروف اوتاد كويند وآن اول وچهارم و مثل اين دو حرف ازميان بگذارند وحرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ وتدهم خواهد آمد . وبعضى را حروف ادوار كويند وآن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن . وبعضى را حروف قلوب نامند وآن حروف وسط زمام اند پس اكر حروف وسطور مردو زوج باشند حروف قلوب چهار باشندكه وسط جميع حروف باشند واكر مردو فرد باشند يك باشد ودر غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اكر عدد حروف وسطور نه نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم



كالمسجد والذهقة والزهقة والمسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام \* والمصمتة بخلافها وهي حروف ينفك عنها رباعى وخماسى وهي ماسوى حروف الذلاقة \* والذلاقة الفصاحة والحلقة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا ينفك عنها رباعى وخماسى فسميت بها \* والشئ المصمت هو الذى لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لثقلها على اللسان \* الرابع عشر الى حروف القلقله وغيرها \* فحروف القلقله ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجهورة معا فالجهر يمنع النفس ان يجرى معها والشدة تمنع الصوت ان يجرى معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قنقلة اللسان وتحريكه عن موضع حتى يجرى صوتها فيسمع وهي القاف والدال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجم \* وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف \* وغيرها ماسواها \* الخامس عشر الى حروف الصفيرة وغيرها \* فحروف الصفيرة ما يصغر بها اى يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بها لوجود الصفير عند النطق بها \* وغيرها غيرها \* السادس عشر الى حروف العلة وغيرها \* فحروف العلة الالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واى \* وغيرها غيرها \* وحروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضا لخروجها من الجوف \* ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين \* ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابدا والواو والياء تارة حرفا مد وتارة حرفا لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل \* وكثيرا ما يطلقون على هذه الحروف حروف المد واللين مطلقا فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه هكذا في جاربردى شرح الشافية في بحث انتقاء الساكنين \* وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموما وخصوصا مطلقا كذا في تيسير القارى \* السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا \* الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما ثبت في تصارييف اللفظ كبقاء حروف الضرب في متصرفاته \* والزائدة ما سقط في بعضها كواو قمود في قعد \* ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصيل وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربردى حاشية الشاقبة \* وحروف الزيادة حروف اليوم تنساء \* اعنى انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لامن غيرها \* ولعرفة الزائد من الاصل طرق كالاشتقاق وعدم النظر وغيرها يطلب من الشافية وشروحه في بحث ذى الزيادة \* والحروف في اصطلاح الصوفية

فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه ومسيله الى اللام كما قلنا في العين  
المائل الى الحاء وايضا الراء مكرر فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير .  
وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء  
الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهزة كان الصوت معها يكثر فيجرى منه شيء .  
واتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجى الواو والياء لهواء صوتهما  
فلذلك سمي الهوى اى ذا الهواء كالناشب والنابل . وانما كان الاتساع للالف اكثر  
لامك تضم شفتيك للواو فضيق المخرج وترفع لسانك قبل الحنك لياء واما الالف فلا  
يعمل له شيء من هذا فلو سمعهم مخرجا الالف تم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى  
الحروف لاتساع مخارجها واخفاهن الالف لسمه مخرجها اكثر . اعلم ان الفرق بين  
الشديدة والمجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في أن ثم ينقطع .  
والمجهورة لا اعتبار فيها لعدم جرى الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جرى النفس عند التصويت  
بها . هذا كله مذهب اليه ابن الحاجب واختاره الرضى . وبعضهم اخرج من المجهورة  
الاحرف السبعة التى هى من الرخوة اى الضاد والطاء والذال والزاء واعين واغين والياء  
فيبقى فيها الحروف الشديدة واربعة احرف مما بينهما وهى اللام والميم والواو والنون  
فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا وهى حروف . ولما اجدك قطبت . وهذا  
القائل ظن ان الرخوة تنافى الجهر وليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف  
والجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت او لم يجر . الحادى عشر الى المطبقة  
والمنفتحة . فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك  
كالطبق على اللسان فتكون الحروف التى تخرج بينهما مطبقةا عليها وهى الصاد والضاد  
والطاء والظاء . واما ما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجه الحنك فليس بمطرد  
لان مخرج الضاد حافة اللسان وحافته ينطبق على الاضراس وباقي اللسان ينطبق عليه  
الحنك . قال سيديويه لولا الاطباق فى الصاد لكان سينا وفى الغاء لكان ذالا وفى الطاء  
لكان دالا ولخرجب الضاد من الكلام لانه ليس شيء من الحروف من موضعها غيرها .  
والمنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها وهى ماسوى الحروف  
الاربعة المطبقة . الثانى عشر . الى المستعلية والمنخفضة . فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان  
وهى الحروف الاربعة المطبقة والحاء والغين والمعجمتان والقاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا  
اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها . والمنخفضة ما ينخفض معه اللسان ولا يرتفع وهى  
ماعد المستعلية . وبالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق ويلزم  
من الاطباق الاستعلاء ولذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة . اثالث عشر  
الى حروف الذلاقة والمصمتة . فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه رباعى او خماسى الاشادا



واخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قافا قاقا او قوقو قوقا او قى قى او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجرى ولا ينقطع ولا يجرى النفس الابد  
انقضاء الاعتماد وسكون الصوت . واما مع الصوت فلا يجرى ذلك لان النفس الخارج  
من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ  
الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحبس النفس وان لم يكن هناك صوت وانما يجرى  
النفس اذا ضعف الاعتماد . وانما كررت الحروف فى الامتحان لانك لو نطقت بواحد  
منها غير مكرر ففقيب فراغك منه يجرى النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع  
المجھورة لابعده فاذا تكرر وطال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف  
المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس . وانما جاز اشباع الحركات لان  
لواو والالف والياء ايضا مجھورة فلا يجرى مع صوتها النفس . واما المهموسة فالك اذا  
كررتها مع اشباع الحركة ابدونها فان جوهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحبس  
النفس فيخرج النفس ويجرى كما يجرى الصوت نحو ككك وكس على هذا . العاشر الى  
الشديدة والرخوة وما بينهما . فالشديدة ما ينحصر جري صوته فى مخرجه عند اسكانه فلا يجرى  
الصوت . والرخوة بخلافها . واما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجرى . وانما  
اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء والالف  
وفى رخواة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخواة  
فلم يتبين شدتها . فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخواة . فالحروف الشديدة الهمزة  
والجيم والذال والطاء المهملتان والباء الموحدة والتاء المثناة الفوقانية والكاف والقاف .  
والرخوة ماعدا هذه الحروف المذكورة وماعدا حروف لم يرو عنها . فانها ليست شديدة  
ولارخواة ففى مما بينهما . وانما جعل هذه الاحرف الثمانية اى اللام والميم والياء المثناة  
التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون والالف مما بينهما اى بين الشديدة  
والرخوة لان الشديدة هى التى ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف وهذه الاحرف  
الثمانية ينحصر الصوت فى مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب  
خروج الصوت من غير مواضعها . اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه  
من الحاء التى هى من المهموسة ينسل صوته قليلا فكأنك وقفت على الحاء . واما اللام  
فمخرجها اعنى طرف اللسان لا يتجا فى عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجرى منه  
صوت لكن لما لم يسد طريق الصوت بالكلية كالذال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به  
خرج الصوت عند النطق به من مستدق اللسان فويق مخرجه . واما الميم والنون فان  
الصوت لا يخرج عن موضعهما من الفم لكن لما كان لهما مخرجان فى الفم والحنشوم  
جرى الصوت من الالف دون الفم لانك لو اسكت انفك لم يجر الصوت بهما . واما الراء

فى شرح المواقف . السابغ الى زمانية وآنية وفى شرح المواقف الحروف اما زمانية صرفة كالصوت فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . وكذا بعض الصوات كالفاء والقاف والسين والشين ونحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا . واما آنية صرفة كالنساء والطاء وغيرها من الصوامت التى لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بيت وفرط . اوفى اوله كما فى لفظ تراب . اوفى آن يتوسطها كما اذا وقعت تلك الصوامت فى اوساط الكلم فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان . وتسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف . واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افرا . آ آية مرارا فيظن انها فرد زمانى كالراء والحاء والهاء فان الغالب على الظن ان الراء فى آخر الدار مثلا راء ات متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الاء والحاء كذا فى شرح المواقف . الثامن الى المتماثلة والمتخالفة . فالمتماثلة مالا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالإثنين المتحركين بنوع واحد من الحركة . والمتخالفة ما ليس كذلك سواء كانت متخالفة بالذات والحقيقة كإياء والميم اربالعرض كإياء الساكنة والمتحركة كذا فى شرح المواقف . هذا لكن المذكور فى فن الصرف ان المتماثلة هى المتفقة فى الحقيقة وان كانت مختلفة بالعوارض . قال فى الانتقال فى بحث الادغام نعى بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا وصفة كالإثنين واللامين وبالتجانسين ما اتفقا مخرجا واختلفا صفة كالطاء والتاء والظاء والناء وبالتقاربين ما تقاربا مخرجا اوصفة كالذال والسين والضاد والشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة والمتجانسة والمتقاربة وما ليس شيئا منها . التاسع الى المجهورة والمهموسة . فالجهورة ما ينحصر جرى النفس مع تحركه . والمهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جرى النفس مع تحركه والانحصار الاحتباس وهى السين والشين والحاء والطاء والتاء المثناة المتشعبة الفوقانية والصاد المهملة والتاء والهاء والكاف . والجهورة ما سواها فى المجهورة يشبع الاعتماد فى موضعه فن اشباع الاعتماد يحصل ارتفاع الصوت والجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . وكذا الحال فى المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعت الاعتماد وجرى الصوت كما فى الضاد والزاء والعين واليمن والياء فهى مجهورة رخوة واذا اشبعت ولم يجز الصوت كالقاف والجيم والطاء والذال فهى مجهورة شديدة . قيل المجهورة تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها فى الفم وذلك مما يرنخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا . ثم ان اردت الجهر بها واسماها انبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم . وتمتحن المجهورة بان تكررهما مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها



وهی المقوطة وغير المعجمة وهی غير المنقوطة وتسمى بالمهملة ايضا . الثاني الى نوراني  
 وظلماني . قال اهل الجفر الحروف النورانية حروف فواتح السور ومجموعها صراط  
 على حق نسمكه والباقي ظلمانية \* ومنهم من يسمى الحروف النورانية بحروف الحق  
 والظلمانية بحروف الخلق \* ومنهم من قال نوراني را اعلى خوانند وظلماني دو قسم اند  
 هفت حروف را ادنی خوانند وآن \* ب ت د ذ ض و غ \* است وهفت حرف باقی را  
 ادنی خوانند کذا فی بعض رسائل الجفر . الثالث الى المسروری والملبوبی والملفوظی \*  
 وفي بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند \* ملفوظی آنکه از ترکیب سه حرف در تلفظ  
 تمام شود چون الف وجیم ودال واینها سیزده حرف است منحصر در دو قسم قسمی زائد  
 الحركت چون الف که اوسط از متحرك است وقسمی زائد السكون چون جیم ودال \*  
 ومسروری آنکه از ترکیب سه حرف بتلفظ آید لیکن حرف آخر از جنس اول بود  
 وآن سه حرف این است میم ونون وواو \* ملبوبی آنکه تلفظ آن بدو حرف است وآنها  
 دوازده حرف است اتمی کلامه \* وباید دانست که در ملفوظی مشروط است که حرف  
 اول و آخر از یک جنس نباشند والا مسروری از اقسام ملفوظی گردد پس تقابل از  
 اقسام بر خیزد واین مبطل تقسیم است بسوی سه قسم ومؤید است اینرا آنچه در فرهنگ  
 جهانگیری ذکر نموده و گفته که علماء عرب حروف راسه قسم ساخته اند اول را  
 مسروری نامند وآن دو حرفی است واین دو ازده حرف اند \* با تا ثا حا خا را زا طا  
 ظا فا ها یا ه \* وقسم دویم را ملفوظی گویند وآن سه حرفی بود که آخرش از قسم اول  
 نباشد واین سیزده حرف است \* الف جیم دال ذال سین شین صاد ضا د عین غین قاف  
 کاف لام \* وقسم سوم را ملبوبی و مکتوبی گویند وآن سه حرفی باشد که آخرش از قسم اول  
 باشد واین سه حرف است \* میم نون وواو اتمی \* و مخفی نیست که درین کلام ملبوبی را بر  
 مسروری اطلاق نموده بمکس کلام سابق \* الرابع الى المنفصلة وغيرها در انواع البسط می  
 آورد الف ودال و ذال ورا و زا وواو و لا \* اینها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اینها در  
 کتابت منضم بحر فی دیگر نمی شوند و اینها را خواتیم نیز خوانند وماورای اینها را غیر  
 منفصلة گویند . الخامس الى المفردة والمتراوجة التي تسمى بالمتشابهة ايضا . در انواع البسط  
 میگوید حروف یا متشابه اند و متراوجه نیز نامند وآن حروفی که در صور آنها تفاوتی  
 نیست مگر بنقطه چون حا و خا و یا مفردة وآن حروفی که چنین نباشند \* السادس الى المصوطة  
 والصائمة \* فالمصوطة حروف المد واللين ای حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها  
 مجانسة لها \* والصائمة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها  
 من جنسها فالالف ابدا مصوطة لوجوب كونها ساكنة وما قبلها مفتوحا \* واطلاق  
 اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فقد تكونان صامتتين ايضا كذا

له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الحروف الصوامت كالطاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الا زالذى هو بداية زمان الصوت وانهاية فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذى هو زمانى . وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان . وقوله مثله في الوحدة واثقل ليخرج عن التعريف الوحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه . وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الاثف وبعضها الى الفم مع انطباع الشفتين والبيوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغة والبيوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوها كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا . اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع واران يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع . واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهمما مطبوعان لامسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغة والبيوحة ونحوها والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع . والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبيوحة ونحوها كذا في شرح المواقف في مبحث الاصوات . ويعرف الحرف عند اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة وتسمى دلالة الحروف دلالة اولية ودلالة الكلمة ثانية وهو موضوع علم الجفر وبهذا صرح في بعض رسائل الجفر ولذا يسمى علم الجفر بعلم الحروف . تقسيمات حروف الهجاء . الاول الى المعجمة



لا یصح اسناد السؤال اليها \* وقسم یصح بدونه لكن یتوقف علیه شرعا كقوله تعالى فن كان منكم مریضا او علی سفر فعدة من ايام اخرای فافطر فعدة \* وقسم یتوقف علیه عادة لاشرا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فضربه فانفلق وقسم يدل علیه دليل غیر شرعی ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من ار الرسول دل الدلیل علی انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول ولیس فی هذه الاقسام مجاز الا الاول \* وقال الزنجانی فی المعیار انما یكون مجازا اذا تغیر حکم فاما اذا لم یتغیر کحذف خبر المبتدأ فلیس مجازا اذ لم یتغیر حکم مابقی من الکلام \* وقال القزوینی فی الايضاح متى تغیر اعراب الكلمة بحذف او زیادة فمجاز والا فلا وقد سبق فی لفظ المجاز (فائدة) للحذف فوائد کالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره وکالتنبیه علی ضیق الوقت کما فی التحذیر والاعراء وکالتفخیم والاعظام لما فیہ من الابهام وکالتخفیف لکثرته فی الکلام کفی حذف حرف النداء وغیر ذلك مما ین فی کتب البیان وان شئت توضیح تلك المباحث فارجع الی المعنی والاتقان \*

(الحذف والایصال) عند اهل العربیة عبارة عن حذف الجار وایصال الفعل او شبهه الی الجرور هکذا یتفاد من بعض حواشی التلخیص \*

(المحذوف) هو اسم مفعول من الحذف فعناه یظهر من معنی الحذف لغة واصطلاحا \* ویطلق ایضا عند الشعراء علی معنی آخر غیر ماسبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمه را کوبند که چون آرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نکردد و آنچه ماند بحری دیگر شود بلفظ ومعنی راست مثاله \* شعر \* کلنار برخ داری شکر بلبلان داری \* صد نقش درین داری صد نقش دران داری \* این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمه داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود \*

(الحرف) بالفتح وسکون الراء المهملة فی العرف ای عرف العرب کما فی شرح المراقف یطلق علی ما یرکب منه اللفظ نحو \* ا ب ت \* لا الف وباء وتاء فانها اسماء الحروف لانفسها کما فی النظامی شرح الشافية ویسمى حرف اتمهجي وحرف الهجاء وحرف المبنى \* وماهیته واضحة بدیهة وجميع ما ذکر فی تعریفها المقصود منها التنبیه علی خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بانه صوت معتمد علی مقطع محقق وهو ان یكون اعتمادہ علی جزء معین من اجزاء الحلق واللسان والشفة او مقطع مقدر وهو هواء الفم اذ الانف لا معتمد له فی شئ من اجزاء الفم بحيث انه ینقطع فی ذلك الجزء ولذا یقبل الزیادة والقصان ویختص بالانسان وضعا کذا فی تیسر القاری \* وعرفه ابن سینا بانه کیفیة تعرض للصوت بها ای بتلك کیفیة یمتاز الصوت عن صوت آخر مثله فی الحدة والثقل تمیزا فی المسموع \* فقوله کیفیة ای هیئة وصفة \* وقوله تعرض للصوت اراد به ما یتناول عروضها

سيدويه انهما حذفاً معا (فائدة) الاصل ان يقدر الشئ في مكانه الاصلى لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدماً عليه . وجوز البيانيون تقديره مؤخراً لافاة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهدى بناهم فان النحاة على انه يقدر مؤخراً ههنا اذ لا يلي اما فعل (فائدة) . ينبغي تقليل المقدّر مهما امكن اتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربى زيدا قائماً ضربه قائماً اولى من تقدير باقى البصريين وهو حاصل اذا كان قائماً قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها . ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن فى التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث (فائدة) اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلاً والباقي فعلاً وبين كونه مبتدأً والباقي خبراً فاللّسانى اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين النابت فيكون حذفاً كاملاً حذف فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول ان يرد آية اخرى فى ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه . واذا دار بين كونه مبتدأً وخبراً فقال الواسطى كونه مبتدأً اولى لان الخبر محط الفائدة . وقال العبدى الاولى الخبر لان التجوز فى آخر الجملة اسهل . واذا دار الامر بين كونه اولاً وثانياً فاللّسانى اولى ومن ثم رجح ان المحذوف فى نحو اتحاجونى نون اوقاية لا نون ارفع (فائدة) فى حذف المفعول اختصاراً واقتصاراً جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصاراً واقتصاراً ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاعتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اى اوقعوا هذين الفعلين . والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان . تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدره مسنداً الى فعل كون عام فيقال حصل حريق ارنهـب . وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوى لان المنوى كالنات ولا يسمى محذوفاً لان الفعل ينزل لهذا القصد منزلة مالا مفعول له . ومنه هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . وتارة يقصد اسناد الفعل الى فاعله وتعلية بمفعوله فيذكران . وهذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف . وقد يكون فى اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بوجوب تقديره نحو اهـذا الذى بعث الله رسـولا . وقد يشبه الحال فى الحذف وعدمه نحو قال ادعوا الله او ادعوا الرحمن قديتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سمعوا فالحذف واقع (فائدة) اختلف فى الحذف فالمشهور انه من الجواز وانكره البعض لان الجواز استعمال اللفظ فى غير موضعه والحذف ليس كذلك . وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين الجواز ومعظمه وليس كل حذف مجازاً . وقال الفراء فى الحذف اربعة اقسام . قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اى اهلها اذ



فستفاد من قوله عليه الصلوة والسلام انما حرم اكلها \* وتارة يدل على التعيين ايضا نحو  
 وجاء ربك اى امر ربك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجئ الرب تعالى وعلى ان الجأى  
 امره \* وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذى لمتنى فيه دل العقل على الحذف  
 لان يوسف لا يصاح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنى فى حبه لقوله تعالى قد شغفها  
 حبا وفى مرادوته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثانى لان الحب المفرط لا يلام  
 صاحبه عليه عادة لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة \* وتارة يدل عليه التصريح به فى موضع  
 آخر وهو اقواها نحو رسول من الله اى من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من  
 عند الله \* ومن الادلة على اصل الحذف المادة بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ  
 على ظاهره من غير حذف نحو لو علم قتالا لاتبعناكم اى مكان قتال والمراد مكانا صالحا  
 للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتفوهوا بانهم لا يعرفونه فالعادة تمنع  
 ارادة حقيقة القتال \* ومن الادلة الشروع فى الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم فيقدر  
 ما جعلت التسمية مبدأ له قراءة كان اوفعلا \* الثانى \* ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف  
 الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها \* الثالث \* ان لا يكون مؤكدا لان الحذف  
 مناف للتأكيد لانه مبنى على الاختصار والتأكيد مبنى على الطول ومن ثم رد انفارسي  
 على الزجاج فى قوله تعالى ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف  
 والتأكيد باللام متنافيان \* واما حذف الشئ لدليل وتأكيد فلا تنافى بينهما لان المحذوف  
 بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف عامل المصدر المؤكد \* الرابع \* ان  
 لا يؤدى حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون معموله لانه اختصار  
 الفعل \* الخامس \* ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الا فى مواضع  
 قويت فيها الدلالة وكثر فيها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عاها \* السادس \* ان  
 لا يكون عوضا عن شئ فلا يحذف ما فى اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لافى قولهم  
 افعل هذا امالا ولا التاء من عدة \* السابع \* والثامن \* ان لا يؤدى حذفه الى تهية العامل  
 للعمل وقطعه عنه والا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوى \*  
 والامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثانى من نحو ضربنى وضربته زيد  
 لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول \* والاجتماع الامرين امتنع عندهم  
 ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان فى حذفه تسليط ضرب على العمل فى زيد مع  
 قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل \* ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته  
 اوهل زيدا ضربته فنعوا الحذف وان لم يؤد الى ذلك (قاعدة) اعتبر الاخفش فى  
 الحذف التدريج حيث امكن والهمذا قال فى قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس ان  
 الاصل لاتجزى فيه فحذف حرف الجر ثم اضمير وهذه ملاطفة فى الصناعة ومذهب

القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغنى عن الجواب فالاول نحو زيد قائم والله والثاني نحو زيد والله قائم . فان قلت زيد والله انه قائم اوله قائم احتمل كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والناسزعات غرقا الآية لتبيين بدليل ما بعده . ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله [١] . وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير [٢] . ومنه حذف جواب الشرط نحو ولولا فضل الله عليكم ورحمته اى لعذبكم وهو واجب فى مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اى فعليه لعنة الله . ومنه حذف جملة منبئة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اى فعل ما فعل . هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والمطول ( فائدة ) الحذف الذى يلزم التجوى النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجب خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطاً بدون جزاء او بالعكس او معطوفاً بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولاً بدون عامل . واما قولهم سرايل تقيمكم الحر على كون التقدير والبرد ففضول فى علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تفضل منهم على صناعة البيان ( فائدة ) فى ذكر شروط الحذف وهى ثمانية . الاول وجود دليل . حالى . او ماقالى اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اى سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا . او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اى سلام عليكم اتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية . واللفظا يفيد معنى فيها هى مبنية عليه نحو تالله تفقؤ واما اذا كان المحذوف فضلة فلا يشترط لحذفه وجدان الدليل ولكن يشترط ان لا يكون فى حذفه ضرر معنى كما فى قولك ما ضربت الا زيدا . او صاعى كما فى قولك زيدا ضربته وقولك ضربنى وضربت زيد . ولاشترط الدليل امتنع حذف الموصوف فى نحو رأيت رجلا ابيض بخلاف رأيت رجلا كاتبسا . وحذف المضاف فى نحو غلام زيد بخلاف جاء ربك . وحذف المبتدأ اذا كان ضمير الشأن . ومن الادلة ما هو صناعى اى تختص بمعرفة النحو فانه انما عرف من جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم فى لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم وذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه . ويشترط فى الدليل اللفظى ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد ضارب وعمرى اى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور . ومن الادلة العقل حيث يستحيل صحة الكلام عقلا لا بتقدير محذوف . ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل يستفاد التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على حذف شئ واما تعيينه وهو تناول

[١] اى فان تتبعوني يحببكم ( لمصححه )

[٢] كقوله فطلفها فلست لها بكفو وان لا يعل مفرك الحسام اى وان لا تطلقها ( لمصححه )



خلاقا لابن خباز \* ومنه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله بآية تقدمون الخيل  
 شعنا \* ومنه حذف كي المصدرية اجازه السيراني في نحو جئت استكرمني وانما يقدر الجمهور  
 هنا ان لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز \* ومنه حذف همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي \*  
 ومنه حذف نون التأكيد يحوز في لافعلن للضرورة ويجب في الحليفة اذا لقيها ساكن نحو  
 اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضرب وفي غيره ضرورة وقيل جاء في النثر ايضا  
 كقراءة الم تشرح بالفتح \* ومنه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة [١] وشبهها نحو  
 لاغلاحي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارب زيدا والضاربوا  
 عمرا وعند اللام الساكنة قليلا نحو لذائقوا العذاب فيمن قرأ بالنصب وعند الضرورة \*  
 ومنه حذف التنوين يحذف لزوما لدخول ال والاضافة وشبهها ومنع الصرف وللاوقف  
 في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علما موصوفا بما اتصل به واضيف الى علم  
 آخر من ابن اوابنة اتفاقا او بنت عند قوم \* ويحذف لالتقاء الساكنين قليلا وعليه قرئ  
 قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد \* ولا يحذف تنوين مضاف لغير مذكور  
 بطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يدورجل من قالها \* ومنه حذف  
 ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والبداء \* وسمع سلام عليكم بغير تنوين [٢] \* ومنه \*  
 حذف لام الجواب \* وذلك ثلثة \* حذف لام جواب لو نحو لو نشاء جعلناه اجابا \* وحذف  
 لام لانها وهو مختص بالضرورة \* وحذف لام جواب القسم كما سبق \* ومنه حذف  
 حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم ويأمركم وبولتهن احق بسكون الثلاثة \*  
 ومنه حذف الكلام بجمائمه ويقع ذلك بطراد في مواضع \* احدها بعد حرف الجواب  
 يقال اقام زيد فتقول نعم \* وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف الخصوص وقيل ان الكلام  
 جملتان [٣] \* وثالثها بعد حرف البداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف  
 المادى اى ياهؤلاء \* ورابعها بعد ان الشرطية كقوله \* شعر \* قالت بنات العم ياسلمى وان \*  
 كان عينا معدا قالت وان \* اى وان كان كذلك رضيته ايضا \* وخامسها في قولهم افعل  
 هذا اما لا اى ان كنت لاتفعل غيره فافعله \* ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون  
 يوسف اى فارسلون الى يوسف لاستعبده الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له بايوسف \* ومنه حذف  
 جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء \* وحيث قيل لافعلن اولفد فعل اولئن  
 فعل ولم يتقدم جملة قسم يكون القسم مقدرا نحو لاعذبنه عذابا شديدا \* واختاف في نحو  
 لزيد قائم وان زيدا قائم اولفد قائم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا \* ومنه حذف جواب

[١] نحو تبث يدا ابى لهب وانا مرسلوا اثاثة ( لمصححه )

[٢] فقبل على اضمار ال ويحتمل كونه على تقدير المضاف اليه والاصل سلام الله عليكم ( لمصححه )

[٣] نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ( لمصححه )

وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذى انزل من قبلنا . ومنه حذف الموصول الحرفى  
قال ابن مالك لا يجوز الا فى ان نحو ومن آياته يربكم البرق اى ان يربكم ونحو تسمع  
بالمعنى خير من ان تراه قال فى المغنى وهو مطرد فى مواضع معروفة وشاذ فى غيرها .  
ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة صلة اخرى اودلالة غيرها . ومنه حذف الفعل  
وحده اومع مضمهر مرفوع اومضوب اومعهما . ومنه حذف التمييز نحوكم صمت اى كم  
يوما صمت وقال الله تعالى عاها تسعة عشر وقوله ان يكن منكم عشرون صابرون وهو  
شاذ فى باب نعم نحو من توضح يوم الجمعة فيها ونعمت اى فبالرخصة اخذ ونعمت رخصة .  
ومنه حذف الاستثناء اى المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بايس يقال قبضت عشرة  
ليس الا اوليس غير اى ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن [١] وهو ليس بمسموع .  
واما حذف اداة الاستثناء فلم يحجزه احد الا ان السهلى قال فى قوله تعالى ولا تقولن لشيئ  
انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف  
اداة الاستثناء والمستثنى جميعا . والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال  
اى الا قولنا مصحوبا بان يشاء الله او الا ملتبسا بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول  
مصحوبا بذلك الا مع حرف الاستثناء فتوى ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان . ومنه  
حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيرا  
الوصية للوالدين اى فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك . ومنه حذف قد فى الحال الماضى  
نحو ارجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت . ومنه حذف لا التبرية حكي الاخفش  
لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة [٢] . ومنه حذف لا الافية يطرد ذلك فى جراب  
القسم اذا كان المنفى مضارعا نحو تالله تفتؤ تذكر يوسف اى لا تفتؤ ويقل مع الماضى ويسهله  
تقدم لاعلى القسم كقول الشاعر . ع . فلا والله نادى الحى قومى . وسمع بدون القسم  
وقد قيل به فى قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى اثلا تضلوا . وقيل المضاف محذوف  
اى كراهة ان تضلوا . ومنه على الذين يطبقونه اى لا يطبقونه . ومنه حذف لام الامر  
وهو مطرد عند بعضهم فى نحو قل له يفعل وجمل منه قل لعبادى يقولوا . وقيل هو  
جواب شرط محذوف اوجواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر . ومنه حذف لام  
النوطة نحو وان لم يتنها عما يقولون ليمس الذين كفروا اى لان لم يتنها . ومنه حذف  
لام لند وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكيا . ومنه  
حذف الجار وهو يكثر مع ان وان وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لافعلن كذا  
واما حذفه مع المجرور فكثير . ومنه حذف ما النافية جوزه ابن معط فى جواب القسم

[١] وفى المغنى بدل لم يكن لا يكون ( لمصححه )

[٢] فحذف لا وبقى البناء للتركيب بحاله ( لمصححه )



ما الحطمة نار الله اى هى نار الله وبعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اى فعله  
 لنفسه وبعد الفول نحو الا قالوا ساحر اى هو ساحر وبعد ما يكون الخبر صفة له  
 فى المعنى نحو الثابون العابدون اى هم العابدون ونحو صم بكم عنى ووجب فى النعت  
 المقطوع الى الرفع ووقع فى غير ذلك \* ومنه حذف الخبر نحو فصبر جميل اى قامرى  
 صبر \* ومنه حذف الموصوف نحو وعندهم قاصرات الطرف اى حور قاصرات \* ومنه  
 حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اى سالحة \* ومنه حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب  
 بعصاك البحر فانفلق اى فاضرب فانفلق \* وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل فى  
 تخرجه وجهان \* احدهما ان يكن تعليلا معطوفا كقوله تعالى وليبلى المؤمنين منه بلاء  
 حسنا فالمعنى وللإحسان الى المؤمنين فعل ذلك \* وثانيهما انه معطوف على علة اخرى  
 مضمرة ليظهر صحة العطف اى فعل ذلك ليزيد الكافرين بأسه وليبلى الخ \* ومنه حذف  
 المعطوف مع العاطف نحو لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح اى ومن انفق من بعده \*  
 ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة  
 اى وجوه عطفها على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبز الحماق من هذا الباب وقيل  
 من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب معه  
 حذف العاطف \* ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب  
 اى لما تصفه والكذب بدل من الهاء \* ومنه حذف المؤكد وبقاء التوكيد فسيبويه والحليل  
 اجازاه وابوالحسن ومن تبعه منعه \* ومنه حذف التفاعل وهو لا يجوز الا فى فاعل المصدر  
 نحو لا يسأم الانسان من دعاء الخير اى من دعائه الخير \* ومنه حذف المفعول وهو كثير فى مفعول  
 المشية والارادة ويرد فى غيرها ايضا لكن حذف المفعول وبقاء القول غريب نحو قال موسى  
 اتقوا للحق لما جاءكم اى هو سحر بدليل اسحر هذا \* ومنه حذف الحال يكثر اذا كان  
 قولاً اغنى عنه المفعول نحو والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم اى قائمين ذلك \*  
 ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر \* ع \* نصف النهار غامر اى انتصف النهار  
 والحال ان الماء غامر هذا الغائص \* ومنه حذف المتضاد نحو الا يا اسجد واى الا يا قوم  
 اسجدوا \* ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق \* ومنه حذف العائد ويقع  
 فى اربعة ابواب \* الصلة نحو هذا الذى بعث الله رسولا اى بعثه والصفة نحو واتقوا  
 يوما لا تجزى نفس اى فيه والخبر نحو وكلا وعد الله الحسنى اى وعده والحال \* ومنه  
 حذف الخصوص بالمدح او الذم نحو نعم البعد اى ايوب \* ومنه حذف الموصول الاسمى  
 اجازاه الكوفيون والاخفش وتبعهم ابن مالك وشرط فى بعض كتبه كونه معطوفا على  
 موصول آخر ومن حجتهم آما بالذى ازل الينا وانزل اليكم اى والذى ازل اليكم لان  
 الذى ازل الينا ليس هو الذى ازل من قبلنا ولهذا اعيدت ما فى قوله قولوا آما بالله

اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اى فى علم البديع ولعله جعله من الملحقات وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا فى المطول . ودر جمع الصنائع آوردكه حذف آنتسكه دبيرياشاعر تكلف آن نمايدكه يك حرف يازياده معرب خواه معجم در كلام نياورد مثاله صنعت صدر مسند دستورى برد زينت بهشت برين . درين الف متروك است . ومعتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل ومنقوط . وصاحب جامع الصنائع طرح رابمعى حذف نوشته . والانصب باصطلاح الصرفين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة وسمى اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى . قال الرضى فى شرح الشافية قد اشتمر فى اصطلاحهم الحذف الاعلالى للحذف الذى يكون لالة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا وياه قاض . والحذف الترخيى والحذف لالة للحذف اغير المطرد كحذف لام يدوم انتهى . والانصب باصطلاح النحاة واهل المعانى والبيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل وقد يصير به الكلام المساوى موجزا وسماه اى الحذف ابن جنى سجعاً العربية وهذا المعنى اعم من معنى الصرفين . فى الالتقان وهو انواع الاقتطاع والاكتفاء والاحتباك ويسميه البعض بالحذف المقابل ايضا والرابع الاختزال . فالاقطاع حذف بعض الكلمة . والاكتفاء هو ان يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما لكثرة . والاحتباك هو ان يحذف من الاول مائتة نظيره فى الثانى ومن الثانى مائتة نظيره فى الاول ويجب تحقيق كل فى موضعه . والاختزال هو ما ليس واحداً مما سبق . وهو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف واما اكثر من كلمة انتهى . فنه اى من الاختزال حذف المضاف سواء اعطى للمضاف اليه اعرابه نحو واسأل القرية اى اهل القرية او ابقى على اعرابه عند مضى اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر فى قراءة اى عرض الآخرة . واذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين ومع آخره فتقديره مع الثانى اولى لان الحذف من آخر الجملة اولى نحو الحج اشهر اى الحج حج اشهر لا اشهر حج ويجوز حذف مضافين نحو فنبضت قبضة من اثر الرسول اى من اثر حافر فرس الرسول او ثلثة نحو فكان قاب قوسين اى فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب [١] . ومنه حذف المضاف اليه وهو يكثر فى الغايات نحو قبل وبعد وفى المنادى المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفرلى وفى اى وكل وبعض وجاء فى غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اى فلا خوف شئ عليهم . ومنه حذف المبتدأ ويكثر فى جواب الاستفهام نحو وما ادراك

[١] فحذفت ثلثة من اسم كان وواحد من خبرها كذا قدره الزمخشري ( لمصححه )



البلغاء يطلق على نوع من انواع رد المعجز على الصدر واين از مخترعات بعضى متأخرين است وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابيات برده شود مثاله • شعر • توباشى دابر وجان هم توباشى • بهر غم مونس وهمدم توباشى • توباشى آنكه ميبايد ترا كفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشى • كذا فى جامع الصنائع •

### فصل الظاء المعجمة

(حفظ النفس) عند الصوفية مازاد فى الحقوق كما يحى فى فصل القاف •  
(حفظ الكوكب) كما يذكر فى لفظ الاتصال فى فصل اللام من باب الواو وهى بيت الكوكب ثم شرفه ثم المثلة ثم الحد ثم الوجه •

(الحافظة) عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعانى وتذكرها ولذلك سميت ذاكرة ايضا ومحملها البطن الاخير من الدماغ كذا فى بحر الجواهر • وهى قوة محملها النجوف الاخير من الدماغ من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعانى الجزئية فهى خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا فى اصطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا فى لفظ الحواس •

(حفظ العهد) هو الوقوف عند ماحده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما امر ولا يوجد حيث ما نهى كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الفناهم •

(حفظ عهد الربوبية والعبودية) هو ان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولا نقصا ما الا الى العبد كذا فى الاصطلاحات الصوفية •

(المحفوظ) هو عند المحدثين يطلق على • قابل الشاذ ويحى فى فصل الذال المعجمة • والمحفوظ اسمان لعدد من مخصوصين فى عمل الخطائين ويحى فى فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفى الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذى حفظه الله تعالى عن المخالفات فى القول والفعل والارادة فلا يقول ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

### فصل الفاء

(الحذف) بالفتح وسكون الذال المعجمة فى اللغة هو الاسقاط • وفى اصطلاحات العلوم العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء فبقى من مفاعيمان مثلا فعولن لان مفاعى لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا فى رسالة قطب الدين السرخسى وجامع الصنائع وغيرها • وعند

وشريعة دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم الآيسة والمريضة والصغيرة كذا فى جامع الرموز ومنها دم تراه المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام فى الحيض ومن اربعين فى النفاس كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

### فصل الطاء المهملة

( الحابطة ) بالباء الموحدة فرقة من المفترزة اتبعها احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم انهم قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذى يحاسب الناس فى الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتى فى ظلل عن الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته بقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمي المسيح لانه ذبح الاجسام واحدها . قال الآمدى وهؤلاء كفار مشركون كذا فى شرح المواقف وابعم هذا الاسم فى حقهم فانه ينبى عن خبط اعمالهم .

( الحطاط ) بالفتح هو بثرة تخرج فى الوجه كذا فى بحر الجواهر .

( الانحطاط ) هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويحيى فى فصل العين من باب انراء .

( الانحطاط الكلى ) عند اطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراى الانحطاط الغير الحقيقى .

( الانحطاط الجزئى ) هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا فى بحر الجواهر .

( الاحتياط ) فى اللغة هو الحفظ وفى الاصطلاح حفظ النفس عن اوقوع فى المآثم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى .

( المحيط ) اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة والسطح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازى الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبأنه على التجوز فانهما بالحققة محيطان بزواية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة فى مثل تلك السطوح متساوية اكتفى فى التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزواية بينهما كذا ذكر السيد السند فى حاشية تحرير اقليدس . اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يسند المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه عليه كذا فى التحرير . وعند المحدين هو الذى احاط علمه بمائة الف حديث متناً واسناداً واحوال رواته جرحاً وتعديلاً وتاريخاً . وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر فى المقدمة . وعند



منها \* ويطلق التحريض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرتبة ويسمى التحريض المرتب والبعد الاقرب المقوم \* وعلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالتحريض المستوي والاولى والوسطى والبعد الاقرب الوسط يحى في فصل الواو من باب الذال المعجمة \*

( التحريض ) في اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر [١] في المغني في بحث الا ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحريض معاهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتأدب \* والتحريض من انواع الانشاء \*

( التحميص ) بالميم هو القلى يستعمل في قلى البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائى \*

( الحيض ) بالفتح وسكون المشاء النحسانية في اللغة خروج الدم وفي الشبرع هو دم ينفذه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولا تباع الاياس \* فقولهم دم اى خروج دم حقيقى او حكى فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج مالىس بدم كان يكون الخارج ابيض \* وقولهم ينفذه اى يخرج الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية \* وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا الفاس وبالأول يفتى \* ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف \* وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده اذا حبلت وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبره الشارع وكذا مخرج لدم الدبر \* وقيد البالغة يخرج الحثى الذى يخرج الدم من رحمها والمنى من ذكره فانه في حكم الذكر \* وقيد لاداء بها اى يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثالث \* وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهى المرأة التى بلغت خمسين سنة على المختار كذا في جامع الرموز وفتح التقدير \* هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مساء الحدث الكائن عن الدم المحرم لتبلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان \*

( الاستحاضة ) لغة مصدر استحاضت المرأة على اللفظ المجهول اى استمر بها الدم

[١] عبارته في بحث لولا الثانى اى من اوجه لولا ان تكون للتحريض والعرض فتخضع بالمضارع او مافى تأويله نحو لولا تستغفرون الله لولا آخرتى الى اجل قريب \* والفرق بينهما ان التحريض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين وتأدب انتهى ( لمصححه )

حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتتفة بالعوارض المشخصة انتهى • وبالجملة فالقييد في الحصة خارج عن الحقيقة وفي الفرد الحقيقي داخل فيها • والحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التكسير ويسمى ايضا بالبرج والزمام والاسم •

(حصة البعد) عند الرياضيين عبارة • عن قوس عرض الكوكب والميل الثانى لدرجة مجموعين ان كان العرض والميل الثانى كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين • وعن قوس الفضل بين العرض والميل الثانى ان كانا مختلفين في الجهة فجبهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الاياخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

(حصة العرض) عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة الممثل على التوالي • بتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب الممثل وهي شاملة لحصة عرض القمر وغيره من المتحيرة • وقد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس وموضع القمر منه اى من المائل وبهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العلى البرجندى في شرح التذكرة •

(حصة الكوكب) عندهم عبارة عن مقدار ما يستتر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العلى البرجندى ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

(الحفصية) بالفاء هي فرقة من الاباضية اصحاب ابى حفص بن ابى مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدم زاد واعلى الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

### فصل الضاد المعجمة

(الحضيض) بالضاد المعجمة كالكريم في اللغة بمعنى يسى زمين ودامن كوه كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للاوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقى السطاحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز وآاخر سطح الفلك الذى هو في ثخته • والحضيض الممثل وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعرى يمثل العطاراد والمدير • والحضيض المديرى والحضيض الحامل هو النقطة المشتركة بين مقعرى المدير والحامل • ووجه تسميتها مرت الاشارة اليه في لفظ الاوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب الينا بالنسبة الى نقطة الاوج فتكون اسفل



ادراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره اى لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتشاف بالعوارض وكون المدرك جزئيا . والتوهم . وهو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات . والتعقل . وهو ادراك المجرد عنها كليا كان جزئيا [١] انتهى . ولا خفاء في ان الحواس الظاهرة لاتدرك الاشياء حال غيبها عنها ولا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات ولا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة وان المدرك من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط في ادراكه حضور المادة قادرا . من قبيل التخيل اذ في التخيل لا يشترط حضور المادة . ولذا قيل في بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية لا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور قادرا . من قبيل التوهم واما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعقل فانه لا يدرك الماديات . فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة والتخيل هو ادراك الحس المشترك والوهم هو ادراك التوهم والتعقل هو ادراك العقل والله تعالى اعلم بهذا . وقد يسمى الكل احساسا لحواسها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات . وبالمجمل فالاحساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة والاخر بالحواس الظاهرة او الباطنة واما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين .

### فصل الصاد المهمة

(الحرص) بالكسر وسكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة وهو طلب زوال نعم الغير وقيل طلب ما لا يقسم وقال اهل الرياضة الحرص تغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك . وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شئ باجتهاد في اصابته .

(الحصة) بالكسر والتشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية مافيه فرد اعتبارى بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات . وقال المولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لاتطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتبارى الذى يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلى مع الاضافة الى معين ولانطلق على افراد التحقيق ويحى في لفظ انقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف ويؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها قبيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوى عبد الرحمن الجامى في الفص الاول

[١] وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم بمقارنة الجنس النوع ( لمصححه )  
( اول ) « كشاف »

ولاتبعا . والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض . وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرها بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللزج مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر . واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض واما كون الشخص ابا عمر وفلا تعلق للاحساس به البنة والمنصف اذ ارجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام في المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظام والعدد والشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا في شرح المواقف في بحث النفس الحيوانية . ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضا وانواعها بحسب الجواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضا كالمر والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات . وهي ان كانت كيفيات راسخة اى ثابتة في موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب وحلاوة العسل والاسميت انفعالات كصفرة الوجل وحمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا .

( الاحساس ) بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عنده المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الالين والكيف والكم والوضع وغيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا كذا في شرح الاشارات . والحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالجواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة . وان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد [١] الى اربعة اقسام . الاحساس . وهو ما عرفت [٢] . والتخيل . وهو

[١] حيث قال في بحث الكيفيات النفسانية فالادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرأ او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك اوفى الآتة . والادراك بهذا المعنى يتناول اقسامأ اربعة الخ والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مقارنة النوعين المتدرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول ( لمصححه )

[٢] وقال شارح التجريد هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الالين والكم والكيف وغيرها انتهى ( لمصححه )



ان الاستقرار يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يحییء دون الحسیات الكلية . ثم انه لاشك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلى اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل فى الحسیات ولعدم هذا التمييز فى الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان . فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها بالنار مخصوصة . قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال للاحكام الكلى هذا خلاصة ما ذكره السيد السند فى شرح المواقف والمولوى عبد الحكيم فى حاشيته وحاشية شرح الشمسية . اعلم ان كلمات انقوم مختلفة فى هذا المقام فصاحب شرح الطوابع يجعل المحسوسات مرادفة للمشاهدات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال فى شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع فى شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهى المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح فى حاشية تهذيب المطلق . وقد صرح فى شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هى القضايا التى يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة ووجدانيات ان كانت باطنة . والثانى ملحق مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات وبعض الحسیات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهى بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية ( فائدة ) البديهيات اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسیات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعر والشعور وعلى هذا قياس البواقي فان للمشاهدة مدخلا فى الكل هكذا ذكر السيد السند فى شرح المواقف والمولوى عبد الحكيم فى حاشيته .

( المحسوس ) هو الحسى اى المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالاصالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض . والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا لبالقضية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالقضية لبالاصالة مثلا ابصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد اوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اى بتوسط الضوء والار . وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لاصالة

او مختلفان هو ما يدرك هو او مادته باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته اولا فدخل في الحسى الخيالى وهو المعدوم الذى فرض مجتمعا من امور كل واحد منها يدرك بالحس ودخل في العقلى الوهمى اى ماهو غير مدرك بها اى باحدى الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئى لكان مدركا بها كانياب الاغوا وكذا دخل في العقلى الوجدانى وهو ما يدرك بالقوى الباطنة وليس من الخيالى والوهمى السابقين وهى المعانى الجزئية المتعلقة بالحسوس بالحس الظاهر والمنتهور ان الحسى ما ادرك بالحس الظاهر والعقل ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات والخياليات والوجدانيات واسطة بين الحسى والعقل . والاولى بالاحتياط فى باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل الحسوس المخترع داخلا فى الحسوس ولان فيه تقليل الاقسام وتسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول والاطول فى بحث التشبيه . والحسى عند الاصوليين يطلق على مقابل الشرعى كما يجيى فى فصل العين المهمة من باب الشين المعجمة .

(الحسيات) جمع الحسى وتسمى بالحسوسات ايضا . والحسيات فى القضايا تطلق على معينين . الاول القضايا التى يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن وتسمى محسوسات ومشاهدات ايضا وهى من المقدمات اليقينية الضرورية كذا فى شرح الطوابع . فتقوله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اى بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات وبدون الحدس فخرج الحدسيات . وانما قال يجزم بها العقل ولم يقل يجزم به الحس كما وقع فى الطوابع لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض وهو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت . ويمكن تطبيق عبارة الطوابع على ماهو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم . اعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما فى قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع فى شرح اشراق الحكمة واما الحكم بان كل نار حارة فاستفاد للعقل ادا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعد النفس بقبول الحكم الكلى من المبدأ الفياس فهو حكم اولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وهنا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركة فى الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات انه يجرى مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات والكليات باعتبار البناء المذكور والا فالتحقيق ان الحسيات هى القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها . ثم الفرق بين الحسيات الكلية والاستقراء



والإبصارى الاداء بالبصرة علم بالمبصرات وهكذا \* وخالفه فيه جمهور المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأياه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا \* وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجدانى لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحراس مخالفة اما بالنوع او بالهوية وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف (فائدة) جميع الحواس مختص بالحيوان لا يوجد فى غيره كالنباتات والمعادن \* واللمس يعم جميع الحيوانات لان بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذا جعل اللمس منتشرا فى جميع الاعضاء ولذا سميت اللموسات باوائل المحسوسات \* واما سائر الحواس فليست بهذه المثابة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للحواس الاربع الظاهرة \*

(الحس المشترك) هو عند الحكماء القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها ولهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين وتذكر هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مر \* ومحل هذه القوة التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التى فى الدماغ \* وذكروا لاثباتها وجوها \* منها ان القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التى تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليس فى الخارج خطا ودائرة فهما انما يكونان كذلك فى الحس وليس فى البصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو فهو لارتسامها فى قوة اخرى سوى البصرة ترسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة \* ومنها انه لولا ان فىنا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما امكنا ان نحكم بان هذا اللموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان الحاسم لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل لانه لا يدرك الماديات وتفصيل هذا مع ارد عليهم يطلب من شرح المواقف وغيره \*

(الحسى) هو المنسوب الى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر وعند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر او الباطن والحسى يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الاطول ويقابل الحسى العقلى وهو ظاهر \* ويؤيده ما وقع فى شرح التجريد من ان كلا من الالم واللذة حسية وعقائية والحسية اما ظاهرة تتعاقب بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى \* فقد اراد بالحسى والعقلى ما هو على مذهب الحكماء ولا خفاء فى التقابل عند المتكلمين فانهم لما يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات فى الحسى والعقلى ايضا بلا ستره والمراد بالحسى فى باب التشبيه حيث يقول اهل البيان التشبيه اما طرفاه حسيان او عقليان

انه لاشك ان الله تعالى خالق كلا من الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعمون والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى . واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء والمعتزلة قالوا بعدم الجواز واهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل . فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معاً قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجودين في الفم واللسان . واما الحواس الباطية فقال الحكماء المفهوم اما كلى او جزئى والجزئى اما صور وهى المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك وحافظ فمدرك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل وحافظه المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظها الخيال ومدرك المعانى هو الوهم وحافظها الذاكرة ولا بد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة وتخيلى وهذه الامور السبعة تنظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال وتفصيل كل منها يطلب من موضعه . تنبيه . الحواس الباطنة اثبتها بعض الفلاسفة وانكرها اهل الاسلام . وتوضيحه على ما ذكره المولى عبدالحكيم فى حاشية الخيالى فى بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين . واحتلفوا فى ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوفى آلتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها وصور الجزئيات المادية ترسم فى آلتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة وتكيفها بالصور الجزئية ينافى بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها فى الآتاء وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات فى الآلات وارتسام بالواسطة فى النفس على ماتوهم . وذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم فى النفس لانها المدركة الاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لابتدائها وذلك لاينافى ارتسام الصور فيها غاية ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلاً ما لم يفتح البصر لم يدرك الجرتى المبصر ولم يرسم فيها صورة واذا ففتح ارتسمت . وهذا هو الحق . فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال . ومن ذهب الى الثانى نقاه انتهى كلامه . وانما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات وما فى حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة والمدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة والباطنة وعلى هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضرورى ( فائدة ) ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعرى علم بمتعلقاتها فلسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات



(الاحتراس) بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويسمى التكميل وهو ان يؤتى في وسط الكلام او آخره الذى يوهم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم \* وقولهم الذى صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيؤتى \* كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون \* فالجملة الوسطى احتراس لئلا يتوهم ان النكذب لما فى نفس الامر \* قل فى عروس الافراح فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى فى نفسه \* وكقوله تعالى لا يحطمنكم سايمان وجنوده وهم لا يشعرون \* فقوله وهم لا يشعرون احتراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سايمان \* وانما سمي بالاحتراس لان الاحتراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام \* ووجه تسميته بالتكميل ظاهر \* ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتراس اعم منه من جهة انه يكون فى البيت وغيره ويكون فى اثناء الكلام وآخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون فى آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع ايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه \* واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المبينة لانه يجب ان يكون الاحتراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشئ مؤكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التميم قد سبق فى فصل الميم من باب البناء المثناة الفوقية \*

(الحس) بالكسر والتشديد هو القرة المدركة النفسانية وايضا وجع يأخذ النساء بعد الولادة \* والحواس هى المشاعر الخمس وهى البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا فى محر الجواهر \* والحواس جمع الحاسة وهى الخمس المذكورة على ما فى المنتخب \* والاقطار على تلك الخمس بناء على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه \* واما الحراس الخمس الباطنة وهى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه فانما هى من مخترعات الفلاسفة \* فان قلت تعريف الحس بالقرة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرفه لانها ليست مدركة بل معينة فى الادراك \* قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التى بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة فى نفسها او معينة \* اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل حاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لاجبصرها فى الخمس لجواز ان يتحقق فى نفس الامر حالة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمة لا يعلم قوة الابصار \* ثم

هو تمثل الحد الاوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس . وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن دون الحركة الاولى وهي الانتقال من المطالب الى المبادئ وعلى هذا القول فرادهم بقولهم لاحركة في الحدس نفى الحركة الثانية او نفى لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . ويحيى تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأى المهمة من باب الفاء .

( الحدسيات ) في عرف الحكماء والتكلمين هي القضايا انى يحكم بها العقل بواسطة الحدس . فان كان الحكم بواسطة حدس قوى مزيل للشك مفيد لليقين تعدد من القطعيات كعلم الصانع لايقان فعله فانما لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها . وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوى تعدد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف . واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحدسيات فقليل لا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى فانه لو لم يكن نور القمر مستفاداً من نور الشمس بل كان اختلاف تشكيلاته النورية انفصا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في المجربات . والفرق بينهما من وجوه . الاول ان السبب في التجريبات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعل لم يكن دائما ولا اكثريا بخلاف الحدسيات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها يعنى ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاقرارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سقمونيا علم ان هناك سببا لاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكره السيد السند في حاشية شرح الطوالع . والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس . والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدسيات غير محتاج الى ذلك بل يكتفى فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس . وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة فان المطالب الحدسيات عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة ايضا ليست بلازمة فان المطالب العقلية قد تكون حدسية . ثم الظاهر ان العاديات داخلية في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي



المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار \* وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والافقى حيز الغالب \* هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف \* وحيز نرد منجمان عبار تست آزانكه كوكب روزى بروز بالاى زمين باشد وكوكبى شبي بشب زير زمين باشد اين در شجره گفته \*

( التحيز ) هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث وهذا وان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز والمكان لكن الاولى ان يفسر بالحصول في الحيز ليكون صحيحا مطقا سواء اعتبر ترادفهما اولا \*

( المتحيز ) هو الحاصل في الحيز \* وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للإشارة الحسية \* فعند المتكلمين لاجوهر الا المتحيز بالذات اى القابل للإشارة بالذات واما العرض فمتحيز بالتبع \* وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزا بالذات وقد لا يكون متحيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة ومبحث الجوهر والعرض \* قال صاصب المحاكات المتحيز ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال كالصورة والجسم واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في العير كالاعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهوى فانه متحيز بشرط حلول الصورة فيها \*

### فصل السين المهمة

( الاحتباس ) بالباء الموحدة عند الاطباء هو اختقان المواد في البدن ونجى لازما ومتعديا ومنه احتباس لطمت كذا في حدود الامراض \*

( الحدس ) بالفتح وسكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء كان بعد طلب او لا فيحصل المطلوب وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة السير ولذا عرف في المشهور بسرعة الانتقال من المبادئ الى المطلوب بحيث كان حصولها معا \* وفيه تسامح اذلا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يحى \* والسرعة لانوصف الا بالحركة فكأنهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها \* وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها \* وقيل

كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستنداً الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مؤلفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستنداً الى الصورة النوعية حيث ابطال امتداد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوية وكذا الى الهيولى لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلوه عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة . وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبيعة على المعنى الاول الحقيقة . ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبعياً للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لان الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى . وبفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملائماً لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملائمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمل كلامهم في هذا الباب عن الاضطراب انتهى ما ذكر العلمى (فائدة) قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تساوت البسائط كلها فمكانه هو الذى اتفق وجوده لعدم اولوية الغيرو فيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعاً بل يسكن انما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبعياً له والبسيطان المتساويان حجماً ومقداراً قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للعيل السافل اقوى من اقتضاء النارية للعيل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقداراً اقوى قوة فالمعتبر هو التساوى في القوة دون الحجم والمقدار . وقد يفصل ويقال انه \* ان تركب من بسطين فان كان احدهما غالباً قوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما متانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افتراقاً ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت الارض والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساوياً لبعده الآخر اولا فعلى الاول يتعاوكان فيحبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احتيازها وتفتقر عند البعد . وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لابعه في حيز الغالب كما مروان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل



نراع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركاً وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل \* وان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقاً لحيزه اصلاً \* واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة به دون بعض \* وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقاً لمكانه اصلاً انتهى فان هذا صريح في ان الحيز والمكان مترادفان لغة واصطلاحاً فان المعنى الاخير لغوي للمكان والاول اصطلاح المتكلمين علي ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان \* وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه انتمكن كالارض للسريـر \* واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغل بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء \* واما عند الشيخ والجمهور فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى \* وقيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي ومعناه اللغوي ما يعتمد عليه المتكلمين فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريـر وان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح المرزباني والمكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه والخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولاً بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولاً والآن خال عن الشاغل على ما مر رأى المتكلمين والا يصير الخلاء مرادفاً للحيز ولذا قيل ان الخلاء عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ المتوهم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ المتوهم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله \* والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ونحشيه العلمى ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الاشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور \* ولا يرد على هذا التفسير الهيولى والصورة النوعية اذ الاجساد وان كانت تمتاز بهما امكن لامتياز بهما في الاشارة الحسية اذ لاوضع لهما \* ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع ومكان \* قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام في الاشارة الحسية فالجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة اوجزؤها (قائدة) قال الحكماء كل جسم فله حيز طبعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعياً \* قال العلمى في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من

بين القطبين اى المتوهم وصوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم .  
ومحور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يحى في لفظ القطب ويسمى بخط المحور ايضا كما  
فى كشف اللغات . ومحور الخروط المستدير سهمه وكذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها .  
ومحور العضلة على ما فى بحر الجواهر عند الاطباء هو المصّب الذى ينفذ فى العضلة من جهة  
ويخرج من اخرى .

### فصل الزاء المعجمة

(الحرز) بكسر الحاء وسكون الراء المهماتين فى اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا  
جعله فى الحرز كذا فى المغرب . وفى اشرع ما يحفظ فيه المال عادة اى المكان الذى يحرز  
فيه كالدار والحانوت والحيمة والشخص نفسه . والحرز على صيغة اسم المفعول من  
الاحراز ما لا يعده صاحبه مضيعا كذا فى البحر الرائق فى كتاب السرقة فى فصل الحرز .  
وفى فتح القدير الحرز فى اللغة الموضع الذى يحرز فيه الشئ وكذا فى الشرع الا انه  
بقيد المالية اى المكان الذى يحرز فيه المال كالدار والحانوت والحيمة والشخص .

(الحز) بالفتح والتشديد فى اللغة القطع والفرجة وعند الاطباء هو تفرق اتصال يكون  
فى وسط العضلة عرضا كذا فى بحر الجواهر .

(الحمزة) بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادراك وافقرو الميمونية  
الا انهم قالوا اطفال السكفار فى النار كذا فى شرح المواقف .

(الحيز) بالفتح وكسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء وسكونها ايضا  
كما فى المتخب هو فى اللغة الفراغ مطاقا سواء كان مساويا لما يشغله اوزائدا عليه اوناقصا  
عنه يقال زيد فى حيز وسيع يسهه جمع كثير اوفى حيز ضيق لا يسهه هو بل بعض اعضائه  
خارج الحيز كذا قيل . وفى اكثر كتب اللغة انه المكان . وفى اصطلاح الحكماء والمتكلمين  
لا يتصور زيادة الشئ على حيزه ولا زيادة حيزه عليه . قل المولوى عصام الدين فى حاشية  
شرح العقائد فى بيان الصفات السلبية الحيز والمكان واحد عند من جعل المكان السطح  
او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم . فسا قال الشارح  
التقازانى من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ  
ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن لم تجده الا فى كلامه . واما عبارة انهم فتفصح  
عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى . ويؤيده ما وقع فى شرح المواقف فى مباحث الكون  
وهو ان المتكلمين اتفقوا فى انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه واختافوا  
فى الجواهر المتوسطة فقل متحرك وقيل لا وكذلك الحال فى المستقر فى السفينة وهو



(الحمرة) بالضم وسكون الميم في اللغة بمعنى سرخی \* وعند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ بادکذا في بحر الجواهر \* وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا ≡ \*

(الحمراء) بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را کويند \* ودر اصطلاح محدثين جاءه را کويند که دروي خطهای سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزدشان جاءه باشد که خطهای سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار مابود هکذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري واين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشيدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم والحمرة فانها زي الشيطان \* وآنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ايشان آنرا تأويل ميکنند برين نمط که حلة مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از انجا که خطوط بهم پیوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحلة حمراء روايت کرده \* وپوشيده مباد که تأويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهای مکة بجواز لبس ثوب احمر قائل اند و صرف رنگ معصفر را استثناء ميکنند و می فرمايند که حديث اياکم والحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باين وجه روايت می کنند که آن حضرت عليه الصلوة والسلام گذر فرمودند درجائيکه مردمان رنگ معصفر را تيار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که اياکم والحمرة الحديث زیراچه اصل در لام عهد است اما وقتیکه چیزی معهود نباشد پس بالضرورة براستغراق محمول می شود اگر ممکن باند و کر نه برجنس هکذا في کتب الفقه \*

(المحمر) بکسر الميم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يباغ ظاهره مع تسخين فيحمر لونه كالخردل کذا في الموجز و بحر الجواهر \*

(المحمرة) اسم السبعة كما يحى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

(الخورية) بالضم فرقة من المتصوفة المبطلة ومذهب ايشان مثل مذهب حاليه است الا آنکه ميکويند خوران بهشتی در بهوشی نزد ما می آیند و مارا با ايشان صحبت واقع می شود و چون بهوش مع آیند غسل می کنند کذا في توضيح المذاهب \*

(المحور) بالكسر ثم السكون ثم الفتح في اللغة بمعنى تير چرخ که بران گردد و چوبکی که بآن خمير نان را پهن کنند کما في کنز اللغات \* وعند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل

جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه وموضوعه وكحصر المقسم في الانقسام . وحصر الكل في اجزائه . هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه . منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة وكحصر النوع في الجنس والفصل كذا في السيد الجرجاني .

( الاحصار ) اغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد وهو المنوع من كل شيء كما في الكشف وغيره والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول الحرم الى تمام حجه او عمرته . والمحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر .

( المحضر ) بالصاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح . وفي الفرر وشرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور منتخاضمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار والانكار والحكم بالينة او الكول على وجه يرفع الاشتباه . وكذا السجل . والصك ما كتب فيه البيع او الرهن او الاقرار ونحوها . وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب جك والحجة والوثيقة تتاولان التثنية يعني السجل والمحضر والصك لان في كل منها معنى الحجة والوثائق انتهى . وذكر في كفاية اشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضرو اذا اجاب الآخر واقام الينة فالتوقيع واذا حكم فالسجل .

( المحاضرة ) هي عند السالكين الرؤية قبل رفع الحجاب ويحيى في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو . وحضرت جمع وحضرت وجود حقيقة الحقائق را كويند كما يحيى . وحضور مقام وحدت را كويند كما في كشف اللغات من هذا الباب .

( المحذور ) هو الحرام كما يحيى في فصل الميم من هذا الباب .

( المحقر ) على صيغة اسم المفعول من اتحقير هو مرادف المصغر وكذا التحقير ويحيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة .

( الاحتكار ) هو افة احتباس الشيء اغلاؤه والحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له . وشرعا اشتراء قوت البشر والبهائم وحبسه الى الغلاء . وقوت البشر كالارز والذرة والبر والشعير ونحوها دون العسل والسمن . وقوت البهائم كالتبين ونحوه . ومدة الحبس قيل اربعمائة يوما وقيل شهر وقيل اكثر من سنة وهذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يأثم وان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة . وشرط البيض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشترى في الرخص ولا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز والدرر في كتاب الكراهية .



عنه فالظاهر ان المراد بالحصار ههنا هو الحصر بمعنى التعديد . ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الاور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي . قيل كثير اما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم اتقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتبنيه او برهان فيقال هناك قسم ثالث حقيق بان يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التبنيه الى ماسواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في بحث الدلالة والمولوى عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه . وقال المولوى عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاصلًا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي وان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقط على اى يقينى وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرها القاسم تجملي ولما كان الحصر اقل دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الاقسامين انتهى . وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلى استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى . وشمس العقلى قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما . وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي . ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويحى في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب . وفي الشرطية باعتبار نقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يحى في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة . ثم المحصورة تقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويحى ذكر كل منها في موضعه .

( الحصار ) بالكسر در لغت قلعه و محاصره کردن كسي را در جنك . و نزد منجمان بودن كوكبست ميان دو كوكب ديكر دريك برج يا دو برج كه پس و پيش او باشد ياميان شعاع دو كوكب بدان صفت و آن كوكب را محصور خوانند كذا في كفاية التعاليم . بدانكه بودن محصور ميان دو سعد دليل غايت سعادت است و بودنش ميان دو نحس دليل غايت نحوست .

( حصر الكلبي في جزئياته ) هو الذى يصح اطلاق اسم الكلبي على كل واحد من

(الحشر) بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد اللفظ مترارفة كما في بعض حواشي شرح العقائد . ويطلق بالاشتراط اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتي من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها . ثم انهم اختلفوا في ان الحشر . ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها . او جمع بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيدها اتأليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مزمقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد . والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً او اثباتاً . هذا عند من يقول بحشر الاجساد والارواح . واما المنكر لحشر الاجساد فيقول المعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنهما واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجدرات وسعاداتها وشقارتها هناك بفضائلها الفلسية ووزائلها . وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المعاد الروحاني عبارة عن احوال النفس في السعادة والشقاوة ويسمى بالآخرة ايضاً . اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة . الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة . واثني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين . والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليسي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحققة هو النفس الناطقة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمماقب والنفس تجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا وليس هذا تناسخاً لكونه عوداً الى اجزاء اصلية للبدن وان لم يكن هو البدن الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلا نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلاًم بلى الآية وكون اهل الجنة جرداً ومرداً وكون ضرر الجهنمي مثل احد . والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . والخامس التوقف في هذه الاقسام كما قال جالينوس لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهري باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد كذا في شرح المواقيف وتهذيب الكلام .

(الحصر) بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد . وعند اهل العربية هو اقتصار وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ويجيء في فصل الرء المهمة من باب القاف . واما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو



التفريق . والفرق بين الحار الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية . الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلطات وتجمع التماثلات والبرودة بالعكس اى تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لايفعل الا ببطء وربما لم نفد الحرارة فيه خفة تقوى على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلطات . ثم تلك الاجزاء تجتمع بالطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طائها بعد زوال المانع الذى هو الاتياف فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معدتها . هذا اذا لم يكن الاتياف بين بسائط ذلك المركب شديدا . واما اذا اشتد وقوى التركيب لانفرقها الوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمنع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار نفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تأمينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق . تنبيه . الفصل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلطات وتجمع التماثلات وتحدث تخلخلا من باب اليكيف وتكافئا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف . وفعلا في الماء حالته الى الهواء لا تفريق بين اجزاء التماثلات . وفعلا في البيض حالتها في القوام لاجمع للاجزاء الخفيفة فان النار بجزارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما . الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد . وانكره ابو البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر النثة فتصير كلها بالتدريج نارا . والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذى هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد .





# كشف اصطلاحات الاحكام الفقهية

تأليف

الشيخ محمد علي بن علي التهانوي

رحمه الله تعالى

المجلد الثاني

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (الاقدام) ورئيس محرريها

قد تيسر الاختتام للمجلد الثاني بعون الملك العظيم الباري من كشف اصطلاحات الفنون محتويا على مسائل نفيسة من الفنون يا قاضي الحاجات ويا كاشف المشكلات سهل لنا الانتظام في جميع الامور العظام وفق اللهم لايقاد هذا التبراس القويم باقدام الطبع مع الاصلاح والنسج المستقيم

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٣٧٦

والمؤرخة ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٥

طبع في مطبعة (الاقدام) بدار الخلافة العلمية

سنة ١٣١٨ هجرية

دنیا وعدم اختلاط آنها نزد ایشان برابر است وهم چنین قبول هديه ورد آن . بدانکه بعضی ملاحظه میکنندکه چون بنده بمقام حریت رسد ازوی بندگی زائل گردد و این کفر است چراکه بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه اومالك نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد اوشود تکلیف و مشقت عبادت ازو دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود داند و بذشاط عبادت بجا آورد . والحرية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خفته کذا فی مجمع السلوك فی بیان الطريق .

( الحرارة ) بالفتح بمعنى كرمي ضد البرودة بمعنى سردی و ماهيتهما من البديهيات وما ذكر في حقيقتهما فهي من جملة الاحكام . وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا وقيد من شأنه نلاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم والملكية وهو باطل لانها محسوسة ولا شئ من العدم بمحسوس . واعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس . واجيب بان المحسوس هو المنفصل وعوارضه كاللون والانفصال يدرك بالوهم اتابع للحس الظاهر لا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شأنها ان تجمع المتشكلات وغيرها . وههنا البحوث . الاول كما يقل الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثالا يقل ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتأثر منه كالادوية والاغذية الحارة ويسمى حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة . ولهم في معرفة الحار والبارد بالقوة طريقتان التجربة والقياس من الاستدلال باللون والطعم والرائحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته . والثاني الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية اى الطبيعية الملايمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات ويسمى افلاطول بالنار الالهة والحرارة الكوكبية . والنارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الاغشى من المضره مالا يفعل حر النار . والحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة لحرارة النارية التي ليست غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة والباردة لا يدافعها الا الغريزية . وهذا مذهب ارسطو . وقال جالينوس الغريزية والنارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية واستفادت بالمزاج مزاجا معطلا حصل به النيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقهما عسر عليهما ذلك



(الحجر) بفتحین بمعنی سنگ كما فی الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف فی البیت الحرام \* والحجر الاسود عند الصوفیة عبارة عن اللطیفة الانسانیة واسوداده عبارة عن تلوثه باقتضیات الطبیعة وقد سبق فی لفظ الحج فی فصل الجیم من هذا الباب \*

(الحجرة) بالضم والسكون كما فی المنتخب فی علم الاسطرلاب عبارة عن الام وقیل مغایرة له قد سبق فی فصل المیم من باب الالف \* واجزاء حجره عبارتست از سید و شصت قسم دائره که بروی آن حجره بود و آرا درجات حجره نیز کویند و آن بتنزل درجات معدل النهار است که منطقه فلك نهم است کذا فی شرح بیست باب \*

(التحجر) هو ورم صغیر یجمد ویتحجر فی العین کذا فی بحر الجواهر \*

(الحذر) بالفتح وسكون الدال المهملة عند اقراء من مراتب التجوید وقد سبق فی فصل الدال المهملة من باب الجیم \*

(التحذیر) فی اللغة مصدر حذر بتشدید الدال المعجمة بمعنی ترسانیدن \* وعند النحاة هو المفعول به بتقدیر اتق ونحوه مثل حذر وبعده واجتنب وذلك التقدير اما التحذیر مما بعده نحو اياك والاسد ای اتق اياك من مقارنة الاسد فالحذر منه هو الذی وقع بعد اياك وهو الاسد واما لذكر الحذر منه مکررا وطول الکلام به نحو الطريق الطريق ای اتق الطريق هکذا يفهم من شروح الکافی \*

(الحر) بالفتح والتشدید لغة الخلو وشرعا خلوص حکمی يظهر فی الآدمی لانقطاع حق الغير عنه والحرية بالضم مثله والحر بالضم لغة من الحر بالفتح ويقابله الرقیق ويقابل الحر والحرية الرق هکذا صرح فی جامع الرموز \* وفی جمع السلوک والحرية عند السالکین انقطاع الخاطر من تعلق ماسوی الله تعالی بالکلیة پس بنده در مقام حریت وقتی رسد که غرضی از اغراض دنیاوی ویرا نماید و پروای دنیا و عقبی ندارد چرا که چیزی که تودر بند آنی بنده آنی \* و انسان کامل گفته آزاده آنست که هشت چیز ویرا بکمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نیک و ترک و عزلت و قناعت و فراغت \* اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بانگ کویند نه آزاده آزادگان دوطافه اند \* بعضی خول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند که صحبت اهل دنیا تفرقه افزاست \* و بعضی رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند که آدمی را وقتی کاری پیش آید که نافع باشد اگر چه در نظر اوضاع باشد عسی ان تکرهوا شیئا وهو خیر لکم پس اختلاط اهل

فلا يعلم ولا يعد بل لا مناسبة لشيء من العلم والعدل المذكورين الا الله تعالى . او بمعنى القدرة والجملة استينافية كأنه قيل من ثنى حق ثناء وتماه ويكون كلمة انت تأكيذاً للضمير المجرور في عليك وماموصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذى انثيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك يجعل مامصدرية . ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسبب المماثلة بين ثناءه قولاً او فعلاً وبين ثناءه تعالى على ذاته . اعلم ان الحمد فى العرف هو الشكر فى اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويحى ذلك فى فصل الرأ المهملة من باب الشين المعجمة . قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانسانى واللسان الروحانى واللسان الربانى . اما اللسان الانسانى فهو للعوام وشكره به انتمحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر . واما اللسان الروحانى فهو للخواص وهو ذكر القلب للطائف اصطناع الحق فى تربية الاحوال وتزكية الافعال . واما اللسان الربانى فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف وغرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة فى القرية واجتناء ثمرة الانس وخوض الروح فى نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار .

### فصل الذال المعجمة

(الحذ) عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذى فيه الحذ يسمى اخذ كذا فى عنوان الشرف وجامع البصائع فاذا اخذ فلان من متفاعان بحذف علن منه وابدال متفا لكونه مهملاً من فعان يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال فى فعان المأخوذ من مستفعان . وفى بعض رسائل العروض العربى الحذ بفك الادغام ويؤيد هذا ماوقع فى المنتخب والصرح من ان الحذ بفتحيتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعان والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل .

### فصل الرأ المهملة

(الحجر) بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً . وفى الشرع منع نفاذ القول اى منع لزومه فانه ينعمد عقد المحجور موقوفا واللام عهدية اى قول شيخخص مخصوص اى الصغير والريقق والمجنون فلا يصدق على منع القاضى نفاذاً اقرار المكره مثلاً . واحترز عن الفعل فانه لا حجر فيه لانه لا يفتقر الى اعتبار الشرع فلو اتلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً يضمنونه والاولى ذكر لفظ اللزوم بدل النفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل وملحق به فانه لا يصح اصلاً هكذا صرح فى جامع الرموز والبرجندى .



لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجه فيها الى امر خارج كما هو شأن الافعال الاختيارية .  
وفيه ان ذات الواجب تعالى يحتاج في بمض الافعال الاختيارية الى خارج كارتاق زيد مثلا  
فانه يحتاج فيه الى وجود زيد فالاولى ان يقال المراد بالاختيار المعنى الاعم المشترك بين  
التقدير والموجب وهو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه  
بين المتكلمين والحكماء في الواجب وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والترك لانه مقابل  
للإيجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الاطول وابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية \* وبالقيد  
الاخير خرج الاستهزاء والسخرية اذ لا بد في الحمد ان يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم  
بان لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لانه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد  
او خالفه افعال الجوارح ونحوها لم يكن حمدا حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء \*  
لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان ايضا لانا نقول ان كل واحد منهما شرط  
لكون فعل اللسان حمدا لاركن منه . وفي اسرار الفاتحة المدح يكون قبل الاحسان وبعده  
والحمد لا يكون الا بعده وايضا قد يكون منهما كما قال عليه السلام احثوا التراب على وجوه  
المداحين والحمد مأثور به مطاقا قال عليه السلام من لمحمد الناس لمحمد الله انتهى . ولا يخفى  
ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواصلة الى الحامد وغيرها . ثم اعلم ان القول  
الخصوص الذي يحمدون به انما يريدون به انشاء الحمد وايجاد الوصف لا الاخبار به فهو  
انشاء لا خبر وليس ذلك القول حمدا بخصوصه بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها  
اي انها مدخل تام في ذلك \* ومن ثم اى من اجل ان لدلالته على صفة الكمال واظهاره لها  
مدخلا تاما في كونه حمدا عبر بعض المحققين من الصوفية عن اظهار الصفات الكمالية  
بالحمد تعبيراً عن اللازم بالمزوم مجازا حيث قال حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية  
وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل . وهذا اقوى لان الافعال التي هي آثار السخاوة  
تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الاقوال فانها وضعية قد يتخلف عنها مدلولها ومن هذا  
القبيل حمد الله وثناؤه على ذاته \* وذلك انه تعالى حين بسط بساط الوجود على ممكنات  
لا تحصى ووضع عليه موائد كرمه التي لا تنهاى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها  
بدلالات قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور  
في العبارات مثل ذلك ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصى ثناء عليك  
انت كما اثبتت على نفسك . والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى . العلم . او العد على سبيل  
الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة  
ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من بابها واثبتت على نفسك صلتها اوصفتها  
كما في قوله . ع . انا الذي سميت اى حيدرة \* وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل  
لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثبت على نفسه كان ثناء غير متناه

تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحايها كانت محمودا عليها فهما متبايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولنا مخصوصا فصار مورد الحمد اللسان وحده ولما لم بقيد الوصف بكونه في مقابلة العمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون . وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفي قيد الاختيارى اشارة الى ان الحمد اخص من المدح . والبعض اعتبر قيد الاختيارى في الجميل المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختيارى وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختيارى من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت الاولو على صفاتها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحى وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا وجعل مثال الاولو مصنوعا . وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجى من ان من يقول بكون الجميل الاختيارى مأخوذا في الحمد انما يقول بكونه مأخوذا فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذى لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم ويجنون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه . واجاب بان الذى يسوغ ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضى واخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطئة المادح على غير الاختيارى وجعله غلطا وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختيارى وهذا صريح فى ان اخذ الاختيارى فى الحمد انما هو بحسب العقل وانه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . وايضا صريح فى ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما با تبارعهم اختصاصهما بالاختيارى فالحمد ايضا غير مختص بالاختيارى كالمدح واختاره السيد السند فى حاشية ايساغوجى واستدل عليه بقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا والحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذى وعدته . قال والحمل على الوصف المجازى وصفاته بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر . ثم معنى الجميل الاختيارى هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور او الصادر عن المختار وان لم يكن مختارا فيه كما قال به بعض المتأخرين فلى القول الثانى لانتفاء بصفات الله تعالى لان صفاته تعالى صادرة عن المختار وهو ذاته تعالى اى مستندة اليه وان لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الاول بان يراد بالاختيارى اعم من ان يكون اختياريا حقيقة او بمنزلة الاختيارى والصفات المذكورة بمنزلة الافعال الاختيارية



(الحسد) بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح . وفي خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم المحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان واقبح احوال الانسان وقيل الحسد داء لا دواء له الا الموت وقيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود وقيل الحسد نار وقودها الحاسد . وقال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى . در صحائف آورد حسد آنست که زوال نعمت دیگری خواهد و این در جمیع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلکه برخود نیز مثل آن خواهد حرام نباشد و این را غبطه گویند میان اهل بهشت این خواهد بود . در جمع السلوك می آورد حسد آرزو بردن بر نعمت دیگری که مخصوص بدو است و یا بر زوال نعمت دیگری پس اگر خدای تعالی شخصی را بصفتی مخصوص گرداند و شخصی دیگر آرزو دارد که آن صفت بمن نیز حاصل شود این را حسد گویند چه این شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غیري بدون زوال آن نعمت و یا خصوص آن نعمت بدان غیر این را غبطه گویند و این محمود است . و ذکر فی منهاج العابدین الحسد ارادتک بزوال نعم الله عن اخیک المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة وعلى هذا یحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الى فی اثنين ای لا غبطة الا فی ذلك فعبّر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم یکن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غیرة و ضد الحسد النصيحة . فان قيل کیف یعلم ان له فيه صلاح اوفساد . قلت یعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم فی هذا الموضع . ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بهاءها من احد من المسامین الا مقیدا بالتفویض و شرط الصلاح لتخاض من حکم الحسد انتهى کلام مجمع السلوك .

(الحمد) بالفتح و سکون المیم فی اللغة هو الوصف بالجميل على الجمیل الاختیاری على قصد التعظیم و تفضیه الذم . و هذا اولی مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظیم والتبجیل لان الحمد لا یتحقق الا بعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو الحمد به و كونه على الجمیل الاختیاری اعنی الحمد عليه و كونه على قصد التعظیم والتعریف الاول مشتمل على جمیع هذه الامور بخلاف التعریف الثاني فانه لا یشتمل الحمد عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر والمحمرد به ان جعل الباء للسببية . فان قيل اذا وصف المزم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها والانعام محمودا عليه و اما اذا وصف بالشجاع بالشجاعة لشجاعته لم یکن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعاً . قلت

حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز النام واما التمييز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ما هي عليه . فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوى عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب فى الاصول . وعند المنطقيين يطلق فى باب التعريفات على ما يقابل الرسمى واللفظى وهو ما يكون بالذاتيات . وفى باب القياس على ما نخل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول قال فى شرح المطالع لا بد فى كل قياس حملى من مقدمتين تشتركان فى حد ويسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وتنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب ويسمى اصغر لان الموضوع فى الاغلب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر وتنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب ويسمى اكبر لانه فى الاغلب اعم فيكون اكثر افرادا فلا يخل اليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبها له بالحد الذى هو فى كتب الرياضيين . فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالمطلوب اى النتيجة الحاصلة منه كل انسان جسم . والانسان حد اصغر والحيوان حد اوسط والجسم حد اكبر هذا . ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملى فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه وغيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه ولفظ المحمول بالمحكوم به انتهى . ويؤيد هذا التعديم ما فى الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتى القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى . وقال الصادق الحوانى فى حاشيته فى هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالافترانى ولا الحملى ولا البسيط وظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالافترانى الحملى البسيط . [١]

(المحدود) قد علم معناه بما سبق فى لفظ الحد الا ان فى المعنى الاخير المستعمل فى باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا . ويطلق ايضا عند النجاة على قسم من الظرف المسمى بالوقت ويقابله المبهم وعلى قسم من المفعول المطلق المسمى بالوقت ايضا ويقابله المبهم ايضا ويجبى فى فصل الفاء من باب الظاء المعجزة .

(محدد الجهات) هو ان تلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجبى فى فصل الكاف من باب الفاء .

[١] وقال الفاضل الكتنبوى فى برهانه والمحكوم عليه فى المطلوب يسمى حدا اصغر والمحكوم به حدا اكبر والمقدمة التى فيها الاصغر صغرى والتى فيها الاكبر كبرى والجزء المتكرر المشترك بين الصغرى والكبرى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب فى الشكل الاول العيار للبقاى اولتوسطة بين القتل والنتيجة ولذا يطرح عند اخذها (انتهى) (لمصححه)



بالذات سطحه وان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع  
البراهين وشرح المواقف في مبحث تقسيم الكم وحد الكوكب هو جرم الكوكب ونوره في  
الفلك ويحیی في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو وايضا يقسم المنجمون كل برج  
على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية ويسمى كل قسم منها احدا مثلا يقولون ستة درج  
من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم  
الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل وفي تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب  
من كتب النجوم ويقال لذلك الكوكب صاحب الحد اعلم انهم يحركون دلائل الطالع من  
درجة الطالع والعاشر وغيرها اى يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة  
واحدة من المعدل ويسمون هذا العمل تسييرا واذا بلغ التسيير بمحد كوكب ما من  
الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة وصاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم وتفصيله  
يطلب من كتب النجوم وعند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقالله تعالى فلا يسمى القصاص  
حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمراد بالعقوبة ههنا مايكون بالضرب او  
القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العباداة والعقوبة وكذا الخراج فانه مؤنة  
فيها عقوبة هذا هو المشهور وفي غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا  
لكن الحد على هذا على قسمين قسم يوضح فيه العفو وقسم لايقبل العفو والحد على الاول  
لايقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم والمقصد الاصلى من شرعه الاتزجار عما  
يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية ونتج القدر والبرجندى ويطلق ايضا على  
مايتميز به عقار من غيره مما لايتغير كالدور والاراضى فالسور والطريق والنهر لايصاح حدا  
لانه يزيد وينقص ويخرب وهذا عنده خلافا لهما وهو المختار عند شمس الاسلام كذا في  
جامع الرموز في كتاب الدعوى وبهذا المعنى وقع في قولهم لا بد في دعوى العقار من  
ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة وعند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسر وهو مايميز اشئ  
عن غيره وذلك الشئ يسمى محدودا ومعرفا بالفتح وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في  
الذهن صورة غير حاصلة او يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها والثاني حد لفظى اذ  
فائدته معرفة كون اللفظ باراء معنى والاول اما ان يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقى  
لافادته حقائق الحدودات فان كان جميعا فنام والافناءقص واما ان لا يكون كذلك فهو الحد  
الرسمى واما التعريف الاسمى سواء كان حدا اورسما قالمقصود منه تحصيل صور  
المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المختصر  
بالتصورات المكتسبة حدا اورسما لاسبائه عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا  
في العضدى وحاشيته للسيد السند وكذا عند اهل العربية اى مرادف للمعرف قال المولوى  
عبد الغفور وعبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية وقد علم بذلك

من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم واسكانه وهى شائعة فى الكتب . والقول بعدم افادتها بالزام لعدم صدقها فى نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به كذا ذكر المولى عبد الحكيم فى حاشية الحيالى . والحجة عند المحرثين هو الذى احاط علمه بشماعة الف حديث متنا واستنادا واحوال رواه جرحا وتعديلا وتاريخا وقدمى فى المقدمة . وعند السبعة تطلق على معنى آخر يحى فى فصل العين المهمة من باب السين المهمة .

( الاجتماع بالدليل ) نزد بلغاء آنست كه شاعر صفى يا مقدمة ادعاييه ايراد كند بعده آرا به بر ائين عقليه يا دلائل نقليه ثابت كند مثاله . شعر . بيا مريد ز تو باغى و كر برهان كسى خواهد . قدت سروست وزلفت سنبل وكل رخ . كذا فى جامع الصنائع .

( الحاجة ) در مجمع السلوك ميگويد ضرورت مقدار را كويندكه آدمى بى آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيز كويند . وحاجت مقدار را كويندكه آدمى بى آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بالاى پيراهن و نعلين درپاى . و فضول آنرا كويندكه ازين هردو قسم بيرون بود و آن پاينى ندارد پس بايدكه مريد مبتدى ترك حاجت و فضول نمايد و ترك ضرورت نكند انتهى .

### فصل الدال المهمة

( الحد ) بالفتح افعه المنع ونهاية الشئ . وعند المهندسين نهاية المقدار وهو الخط والسطح والجسم التعليمى ويسمى طرفا ايضا وقد يكون مشتركا ويسمى حدا مشتركا ايضا وهو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية الآخر او نهاية لهما وبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط وفى الجسم النقسم كذلك السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فى النوع لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا [١] واذا فصل عنه لم ينقص شيأ [٢] والا [٣] لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون اتقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم . اعلم ان نهاية الخط المتناهى الوضع لا المقدار نقطة ونهاية السطح المتناهى الوضع والمقدار بالذات خط او نقطة ونهاية الجسم

[١] لانه لو زاده كان له مقدار فى نفسه فكان حاجزا للافاق الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيها له مقدار من حيث ان له مقدارا وهو محال بديهية ( المصححه )

[٢] قوله لم ينقص شيأ اى لم ينقص احد القسمين شيئا من الانتفاص فهو بمعنى اصلا ( المصححه )

[٣] هذا بيان انى وما ذكرناه بيان لمى كجا لا يخفى ( المصححه )



بتحقيقه بحقيقة الذات . ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود . ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية . ثم المقات عبارة عن القلب . ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية . ثم الكعبة عبارة عن الذات . ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية . وابوداده عبارة عن تلوه بالمقتضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياضاً من اللبن فسودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين . فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته ومحمد ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام . ثم النكبة في اقتران هذا العدد بالطواف هو يرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله وعلمه الى الله وكذا البواقي فيكون كقال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصره الحديث . ثم الصلوة مطلقاً بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية وقيام ناموسها فيمن تم له ذلك . وكونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلعة فهو عبارة عن ظهور الاثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكهم والابرس وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقى اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول . ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق والشرب منها اشارة الى انتفاع من ذلك . ثم الصفا اشارة الى التصفى عن الصفات الخلقية . ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بتأسيات الاسماء والصفات الالهية . ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق ارياسة الالهية في ذلك المقام . ثم القصر اشارة لمن قصر فترل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان وذلك حظ كافة الصديقين . ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق . ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله والعلمين عبارة عن الجمال والجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى . ثم المزدلفة عبارة عن شسوع المقام وتعالیه . ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية . ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية . ثم الجمار الثلاث عبارة عن النفس والطبع والعادة فيحصب كلانهم بسبع حصوات يعنى فينفيها ويدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية . ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الالهى وانه لا يتقطع بمد الكمال الانسانى اذ لا نهاية لله تعالى . ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى ودیعة عند الولى لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل .

(الحجة) بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوائع . والحجة الالتزامية هي المركبة

القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضى الله عنه . وقال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كأنه الملهم من الملائكة الأعلى وحدث بالامر وحقيقته . ودر ترجمه مشكوة كفته محدث بمعنى ملهم است كويا بوى تحديث كرده مى شود وخبر داده مى شود . ودر مجمع البحار كفته كسى كه انداخته شده است در دل وى سخن پس خبر مى دهد بآن بحدس و فراست ايمانى مخصوص مى كردد حق تعالى بدان هر كرا كه مى خواهد از بندگان خود . و قيل آنكه چون ظن كند بجزى صواب بود كويا حديث كرد شده است بوى . و قيل كلام مى كنند بوى ملائكة انتهى كلامه . والمحدث عند الحجة وبسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح .

(المحدث) على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجي في الضاد المعجمة من باب الراء المهملة .

(المحادثة) نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتى از عالم ملك همچنانكه ندا فرمودند موسى را عليه السلام از شجره . شعر . بلسان شجر سخن فرمود . خود بآن سمع موسى بشنود . كذا نقل عن عبد الرزاق الكاشى .

(الحارثية) بالراء المهملة فرقة من الاباضية اصحاب ابى الحارث الاباضى وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف .

### فصل الجيم

(الحج) بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئ وشريعة القصد الى بيت الحرام اى الركبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرها لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد والفتح لغتهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما في فتح البارى وكذا في جامع الرموز . وفي البرجندى هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج قلان علينا اى قدم فاطلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى . ثم الحج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا في جامع الرموز . واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات . ثم ترك المحيط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات الحمودة . ثم ترك جلبق الرأس اشارة الى ترك الرياسة البشرية . ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الافعال الصادرة منه . ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات



( علم الحديث ) هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانعاله واحواله وقد سبق في المقدمة \*

( التحديث ) لغة الاخبار • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اى اخبار خاص بحديث سمع الراوى بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة ومن تبعهم • واما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اى التحديث والاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا فى شرح النخبة وشرحه • وقال الحافظ فى فتح البارى فى كتاب العلم التحديث والاخبار والانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • واما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف • فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأى الزهرى ومالك وابن عيينة ويحى القطان واكثر الحجازيين والكوفيين وعليه استمر عمل المغاربة ورجحه ابن الحاجب فى مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة • ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرؤ الشيخ من لفظه وتقييده حيث يقرؤ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه والنسائى وابن حبان وابن مندة وغيرهم • ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخصون التحديث بما تلفظ به الشيخ والاخبار بما يقرؤ عليه وهذا مذهب ابن جريح والاوزاعى والشافعى وابن وهب وجهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثنى ومن سمع مع غيره جمع ومن قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرنى وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم وانما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • وظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فكلفوا فى الاحتجاج عليه وله نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجاوز عنها احتجاج الى الاتيان بقريئة تدل على مراده والا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالجواز فيحمل مايرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

( المحدث ) بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقى من يكون كتب وقرأ وسمع ووعى ورحل الى المداين والقرى وحصل اصولا وعلق فروعا من كتب المسانيد والعلل والتواريخ التى تقرب من الف تصنيف وقيل من تحمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا فى شرح النخبة •

( المحدث ) بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملهم الذى اذا رأى رأيا او ظنا اصاب كانه حدث به والذى فى روعه من عالم الملكوت كذا ذكر

فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة انشاء الله لانه المتكلم بها اولاً . وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه الخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرآن فانه لا يضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه . واحتلف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولاً وآية وما ينطق عن الهوى تؤيد الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا انى اوتيت الكتاب ومثله معه . ولا تحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باى كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الروع وعلى لسان الملك . ولراوها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف . وثانيتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه . وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه . الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يلزم ان يكون معجزاً . والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي . والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده . والرابع ان القرآن لا بد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي . والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظه من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز ان يكون لفظه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم . والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى . وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية (تقسم آخر) يتقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف . وكل منها الى ثلثة عشر صنفاً . المسند . والمتصل . والمرفوع . والمنعن . والمعلق . والفرد . والمدرج . والمشهور . والعزير . والغريب . والمصحف . والمسلسل . وزائد المنة . ويقسم الضعيف الى اثني عشر قسماً . الموقوف . والمقطوع . والمرسل . والمنقطع . والمعضل . والشاذ . والمنكر . والمعلل . والمذلس . والمضطرب . والمقلوب . والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة . وله اقسام اخر وبيان الجميع في مواضعها (قائدة) اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلى . وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالنواحي وما شاكلها الاخبارى ومن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه . وفي الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يبين الحديث ويرادف الاثر .



وخط المصحف . وقسم صحح نقله عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظ الخط قبل ولا يقرأ به لأميرين مخالفته لما اجمع عليه وانه لم يؤخذ باجماع بل بنحبر الآحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكفر جاحده ولبئس ماصنع اذ حجد . وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل وان وافق الخط . وقال الزركشى القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان . فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم للبيان والعجازه والغراآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها انتهى . فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل النبيين دفتي المصاحف تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقراءات الشاذة والمشهورة وقال في مختصر الاصول ما نقل آحادا فليس بقرآن . قلت قد ذكر في العسدي ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو جنسه دليل في الفقه انتهى . ولا خفاء في ان القرآن الذي هو دليل من الادلة الاربعة العقلية ليس الا هو القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان (انقسام) الحديث اما نبوي واما الهى ويصمى حديثا قد سياتى ايضا . فالحديث القدسى هو الذى يرويه النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل . والنبوى ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن الحجر في الفتح المبين في شرح الحديث الرابع والعشرين . وقال الحلبي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن الاحاديث الالهية هى التى اوحىها الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى بأسرار الوحي (فائدة) قال ابن حجر هناك لا بد من بيان الفرق بين الوحي المتلو وهو القرآن والوحي المروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ماورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية وهى اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير . اعلم ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام . اولها واشرفها القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على ممر الدهور محفوظة من التغير والتبديل وبحرمة مسهله لمحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكرهه عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة . وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شئ من ذلك فيجوز مسه وتلاوته ان ذكر وروايته بالمعنى ولا يحزى في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة ولا يمنع بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بمضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا . وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة والسلام قبل تغيرها وتبدلها . وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهى ما نقل النبي آحادا عنه صلى الله عليه وآله وسلم مع استناده لها عن ربه

والتابعي . وقال في خلاصة الخلاصة الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 والمروى عن قوله وفعله وتقريره . وقد يطلق على قول الصحابة والتابعين والمروى  
 عن آناهم . وفي شرح شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل رؤياً حتى الحركات والسكنات في اليتظة فهو اعم من  
 السنة . وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم  
 من التلويح ان السنة اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير  
 القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير انتهى . وقيد غير القرآن احتراز عن  
 القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه  
 اولاً وكذا القراءات الشاذة والمشهورة . اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع النسخ  
 حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب . الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معاً قالت  
 عائشة رضي الله تعالى عنها كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات  
 فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن مما يقرأ من القرآن رواه الشيخان . ومعنى  
 قولها وهن مما يقرأ ان التلاوة نسخت ايضاً ولم يباغ ذلك كل الناس الى بعد وفات  
 رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها . وقال ابو موسى الاشعري  
 نزلت ثم رفعت . والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته . والثالث ما نسخ تلاوته دون  
 حكمه . قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال  
 لا يقوان احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب من القرآن كثير  
 ولكن ليقول قد اخذت منه ما ظهر . وقال حدثنا ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي  
 الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت سورة الاحزاب  
 تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائة آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها  
 الاعلى ما هو الآن . ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذنا الشيخ  
 والشيخة فارجوها البتة نكلاً من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من  
 مال فاعطيته سأل ثانياً فاعطيته سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله  
 على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية غير اليهود ولا النصرانية ومن يعمل خيراً  
 فلن يكفره انتهى . وايضاً قد صرح الحلبي في حاشية التلويح في ركن السنة في بيان تعريف  
 السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة . واما الثاني فلما ذكر في الاتقان ايضاً في نوع  
 اقسام القراءة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر وآحاد  
 وشاذة فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة . والآحاد القراءات الثلاث التي تمام العشر  
 ويلحق بها قراءات الصحابة . والشاذ قراءات التابعين كالأعمش . وقال مكي ماروي في  
 القرآن على ثلثة اقسام . قسم يقرأ به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية



باتي وحصب بتحريك صا د مصدر منه كذا في الصراح \* قال الاطباء الحصبة بشور حر كحب الجاورس اذا ابتدأت تظهر كمض البراغيث ثم تحبب ولا تنقيح بل يصير خشكريشته وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا ما يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقة ولذا قيل الحصبة كأنها جدرى صفراوى كما ان الجدرى حصبة دموية \* والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدرى ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهوردى \* لدلالته على كثرة المادة \* والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا في الاقسرائى \*

### فصل الثاء المثناة

(الحديث) بفتح الحاء والذال المهملتين فى اللغة بمعنى نويدا شده وهرجه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المذهب وكثر اللغات \* وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اى معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشى اولى يصدر كالطول والقصر كما فى الرضى والمراد بالمعنى التجدد \* ويحى فى لفظ المصدر فى فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة \* ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق ويسمى حدثانا وفعلا ايضا كما فى الارشاد \* ويحى فى فصل اللام من باب الفاء \* وعند الفقهاء هو النجاسة الحكمية ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكمية كذا فى العارفية حاشية شرح الوقاية \* وفى البرجندى فى نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكمية التى ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم \* وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفى شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شئ من القبل او الدبر ونحو ذلك ولا يصح اتميم عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لا يوجب وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى \*

(الحدوث) بالضم مقابل القدم والحدث مقابل القديم وهو اضافى وحقيقى ذاتى وزمانى ويحى مستوفى فى لفظ القدم فى فصل الميم من باب ايقاف \* قال الحكماء الحدوث يستدعى مدة اى زمانا ومادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضيا واما هيولى ان كان صورة واما جسما يتعلق به ان كان نفسا \* وتحقيقه يطلب من شرح المواظف \*

(الاحداث) بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا \* ويحى فى فصل النون من باب الكاف وقد سبق ايضا فى لفظ الابداع فى فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة \*

(الحديث) لمة ضد القديم ويستعمل فى قليل الكلام وكثيره \* وفى اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره \* وفى الخلاصة او قول الصحابي

كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكرن الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما امت ذنوبه . وهذا عين القول بالتاسخ كذا في شرح المواقف .

(الحسب) بفتح الحاء والسين المهملتين بزرکی مرد از روی نسب كما في الصراح . ودر كشف الغات كويد حسب بفتحيتين بزرکی و بزر کواری مرد در دین و مال . وفي فتح القدير في باب الكفو من كتاب النكاح الحسب مكارم الاخلاق . وفي المحيط عن صدر الاسلام الحبيب هو الذي له جاه وخشعة ومنصب .

(الحساب) بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة في اللغة شمار وشمردن على ما في المنتخب . ويطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة . وهو نوعان نظري وعملي . والعملى نوعان هوائى وغير هوائى مسمى باتخت والراب على ما عرفت . وحساب الابداد اسم حساب مخصوص ويسمى بالجل ايضا وذلك انهم عينوا من حروف ابجد هوز حطى كل من سعض قرشت ثمخذ ضغ من ادلف الى الطاء المهملة للآحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور ومن الياء المثناة اتحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب ومن القاف الى الطاء المعجمة لآحاد المئات التسع كذلك وعينوا الغين المعجمة للآلاف . در حديث آمده است ويل لعالم جهل من تفسير الابداد ومعنى ابجد اينست . ابجد اى وجد آدم في المعصية . هوز اى اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة . حطى اى حط عنه ذنبه بالتوبة والاستغفار . كل من اى تكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول والرحمة . سعض اى ضاق عليه الدنيا ففوز عليه . قرشت اى اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة . ثمخذ اى اخذ من الله القوة ضطغ اى شجع عن وسواس الشيطان بمزية لاله الا الله محمد رسول الله . والحاسب صاحب الحساب . والمحاسبات بفتح السين عندهم هى ماسوى المساحة وباب الجبر . والمقابلة من ابواب علم الحساب وسمى بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوى السيد عصمة الله .

(الاحتساب والحسبة) في اللغة بمعنى المد والحساب ويجبى الاحتساب بمعنى الانكار على شئ والحسبة بمعنى التدبير . وفي الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والهوى عن المنكر اذا ظهر فعله . ثم الحسبة في الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالأذان والامامة واء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحسبة . وفي المرف اختص بامور احدها اراية الخمر وثانيها كسر المعازف وثالثها اصلاح الشوارع كذا في نصاب الاحتساب .

(الحصبة) بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة مرض يست كه بر اندام انسان بر آيد



وقوف باماني معقوله باشد از كال عقل دور باشد چه كال عقل آنست كه دیده در ذات  
وصفات خدا دارد نه آنكه مطلع معانی معقوله باشد مثل فلاسفه تا بگفته اند سالك را  
بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل كشاده آید و معانی معقولات رو نماید  
و باسرار معقولات مكاشف میشود این را كشف نظری میگویند برین اعتماد نباید كرد  
و حجاب السر الوقوف مع الاسرار اگر سالك را اسرار آفرینش و حكمت وجود هر چیز  
مكاشف شود این را كشف الهی میگویند پس اگر همدین بماند و این را مقصد اصلی  
پندارد حجاب راه وی كشت باید كه قدم بیشتر نهد \* و حجاب الروح المكاشفه و این را  
كشف روحانی گویند و درین مقام حجاب زمان و مكان و جهت بر خیزد زمان ماضی  
و مستقبل يك گردد و بیشتر كرامات درین مقام پیدا كردد پس سالك را باید كه درین  
بسند نكند كه همه حجاب روح است \* و حجاب الحفی العظمة والكبرياء و این مقام مقام  
كشف صفاتی است پس باید كه ازین هم قدم بیشتر نهد تا بمقام تجلی ذات و نور حقیقی  
رسد فان الواصل من ليس له التمام الى هذه الاشياء كذا في مجمع السلوك \* و در كشف  
اللغات میگوید حجاب ظلمانی نزد صوفیه چنانكه بطون و قهرو جلال و نیز جملة صفات  
ذمیمة و حجاب نورانی یعنی ظهور لطف و جمال و نیز جملة صفات حمیمة \*

(الحديث) بفتح الحاء والذال المهملتين في اللغة كوزي پشت كما في الصراح \* وقال  
الاطباء هي زوال فقرة من فقرات الظهر اما الى قدام او الى خلف او الى احد الجانبين  
فان مالت الفقرة الى قدام فهو حدة المقدم وتسمى التقصع وان مالت الى خلف فهو حدة  
المؤخر. واذا اطلق لفظ الحدة وتذكر بلا قيد يراد بها هذه الحدة المؤخرة وان مالت الى  
جانب تسمى بالالتواء \* ثم الحدة اما بسبب باد كضربة او سقطة او بدني كرطوبة فالجبة  
ورخ وهذا النوع الاخير اى الریحى يسمى ریح الافرسه هذا خلاصة ما في بحر الجواهر  
والاقتسرائي \*

(الحديث) فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديث وذهبهم مذهب الجابطية الا انهم  
زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابداع الحيوانات عقلاء  
بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والتم به وتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم  
وكلفهم بشكر نعمته فاطاع بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتداءهم فيها وعصاه  
بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعضهم  
في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور  
مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام والذات على  
مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن

کالمعقل البالغ والآخر غير داخل فيهما كالصبي والمجنون فهما وان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • وبالجملۃ فالمحجوب حجب الحرمان قدیرت وقد لا یرث فانضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا یرث بحال لانعدام اهلیۃ الارث فيه یؤیدہ ما فی الاختیار شرح الخنار • من ان المحروم لا یحجب عندنا لانقصانا ولا حرمانا مثل الکافر والقاتل والریق لانهم لا یرثون لعدم الاهلیۃ والعلیۃ تنعدم لانعدام الاهلیۃ وتفوت بفوات شرط من شرائطها کبمع المجنون واذا انعدمت العلیۃ فی حقهم التحقوا بالعدم فی باب الارث • وحجب در اصطلاح صوفیه عبارتست از انطباق صور کونیه در قلب که مانع است قبول تجلی حقائق آمی را وظهور اورا بصورت عالم کذا فی لطائف اللغات •

(الحاجب) هو فی الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب • اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع فی منتخب تکمیل الصناعة حیت قال حاجب عبارتست از کلمه یا بشترکه مستعمل باشد در لفظ وقبل از قافیۃ الی بیک معنی تکرار باید ویا چیزی که در حکم این مستعمل باشد • مثال اول لفظ از یار درین بیت • بیت • هر چند رسد هر نفس از یار غمی • باید نشود رنجہ دل از یار دمی • مثال دوم لفظ در درین بیت • بیت • زده عشق تو آتش در جان • سوخت جانم بوصل کن درمان • واکر حاجب در میان دو قافیۃ وافع شود لطف آید مثاله • بیت • ای شاه زمین بر آسمان داری تخت • سست است عدوت تو بجان داری سخت • وشعریکه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند • ورعایت تکرار حاجب واجب نیست بلکه مستحسن • وحاجب وردیف از مخترعات شعرای عجم است نزد فصیحای عرب معتبر نیست • ودر مجمع الصنائع آرد که بعضی حاجب را بمعنی ردیف ومحجوب را بمعنی مرادف بتشدید دای اطلاق کنند •

(الحجاب) بالكسر والجیم المفتوحة الخنفة بمعنی پرده ومحجبت به بین الشیئین فهو حجاب • ویطاق الحجاب علی باریطون حجابان للامماغ هما اللین والصلب • والحجاب الحاجز ویسمى بالحجاب المؤرب ایضا هو الحجاب المعترض الذی بین القلب والمعدة • واما الحجاب المستبطن للصدر والاضلاع فقال الشیخ هما واحد ویسمى ورمه بذات الحب وهو غشاء یتبطن لاضلاع الصدر یمۃ ویسرة ویكون للصدر كالبطانة کذا فی بحر الجرام • قال الصوفیۃ اعلم ان الحجاب الذی یحتجب به الانسان عن قرب الله اما نورانی وهو نور الروح واما ظلمانی وهو ظلمۃ الجسم • والمدركات الباطنة من النفس والعقل والسر والروح والحق کل واحد له حجاب • فحجاب النفس النہوات والذات واللاهویۃ • وحجاب القلب الملاحظة فی غیر الحق • وحجاب العقل وقوفه مع المعانی المعقولة پس هرکه بشهوات ولذات مقرر از معرفت نفس دور وهرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور وهرکه از مناظره بر غیر حق وثقلت از حق شد لاجرم از رسیدن بدل محروم شد وهرکه را



وحج وزكوة وسائر شعائر اسلام وار تكاب آنام برو مباح كردد نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب .

( الحبة ) بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين وقد سبق في لفظ المنقال في فصل اللام من باب اثناء المثلثة . وقد تطلق على ثلث الطسوج وعلى سدس عشر الدينار . ويحيى في لفظ الدينار في فصل الرائ من باب الدال . وفي بحرالخواهر الحبة شعيرتان وقيل شعيرة واحدة .

( المستحب ) هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن ونيك شمردن على ما في المتخب . وفي الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة وترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها . سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح . ويسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه وبالتطوع لكونه غير واجب وبالفضل ايضا لزيادته على غيره . ويحيى في لفظ النفل ايضا في فصل اللام من باب النون . وقد يطلق المستحب . على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض والسنة والسب . وعلى كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع ارموز في بيان مستحبات الوضوء . والمراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من التقيض وبكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من التقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول ويؤيده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازماً كالايحباب او غير جازم كالسب او بطلب الترك جازماً كالتهجير او غير جازم كالكرهية .

( الحجب ) بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب لغة المع وشرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخر . وهو نوعان . حجب نقصان وهو حجب عن سهم اكثر الى سهم اقل وهو خمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن والاخت لاب . وحجب حرمان وهو ان يحجب عن الميراث بالمرقة فيصير محروماً بالكلية . والورثة فيه فريقان . فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن والاب والزوج والبنت والزوجة والام . وفريق يرثون بحال ويحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصباء او ذوى الفروض كذا في التبريفي او ذوى الارحام على ما يدل عليه ما وقع في فتاوى عالمكيري حيث قال وانما يرث ذوو الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه . واجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج والزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج والزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى . فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب . قلنا توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره . وهذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها

المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجذبية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطاه اياه الخاصة المغناطيسية ولا شك ان الخاصة المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصة في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر البوى بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديد لاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبه مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية اولا بالاواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متماقة به كالديدات المتعاق بعضها ببعض الى الحديد الاولى وكل حديدة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكأنها المغناطيس وان تغاير الجوهران . والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رأى فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق . فما تكلم به بعض امته من كلام ربانى او نبوى على طريق الحكاية لا من نفسه لا يتجه عليه الانكار . فافهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة نخل به كثير من المشكلات . وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المردة ثم الهوى ثم الخلقة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيمم ثم اوله ثم العشق . موافقت آنتسكه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان و نفس دشمن دارى و دوستان حق را دوست دارى و با ايشان صحبت دارى و فرمان ايشان را عزيز دارى تا در دل ايشان جاى يابى . و موافقت آنتسكه از همه كريزان باشى و حق را همه وقت جوابان من آنس بالله استوحش من غير الله . و مودت آنتسكه در خلوت دل مشغول باشى به جز وزارى و با غایت اشتياق و بيقرارى . و هوى آنتسكه دل را هميشه در مجاهده دارى و آب كردانى . و خلعت آنتسكه پر كنى جمله اعضا را بدوست و خالى كردانى از غير . و محبت آنتسكه از اوصاف ذميمة پاك كردى و باوصاف حميدة . موصوف شوى هر چند كه نفس از ذمائم پاك كردد روح بسوى محبت كشد . و شغف آنتسكه از غایت حرارت شوق حجاب دل را پاره كردانى و آب دیده پنهان دارى تا محبت را كسى نداند كه محبت سر ربوبيت است و افشاء سر الربوبية كفر مكر بغابة حال . و تيمم آنتسكه خود را بنده محبت كردانى و بتجريد ظاهرى و تفريد باطنى موصوف كردى . و وله آنتسكه آينه دل را برابر جمال دوست دارى و مست شراب جمال كردى و بطريق سيما ران باشى . و عشق آنتسكه خود را كم كردانى و بيقرار شوى .

(المحبوب) قد عرف معناه وقد يطلق على اخص منه وهو قطب الوحدة ويحيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف . وفي بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحه كه آن ذات حق است .

(الحية) فرقة من المتخوفة المبطلا . وقول ومعتقد ايشان آنتسكه بنده چون بدرجه محبت رسد تكليفات شرعيه ازو ساقط شود و محرمات برو مباح ميگردد و ترك صلوة وصيام



حتى الحب واقلي والوصل والقطع وهذه الحبة ابنة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال . وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلاوة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالافع والحب والوصل لا بالتبصار وصول آثارها اليه بل لانها محبة عنه في الاصل . وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه . وهذان الحبان قد يتغير جبهما بتغير محبوبهما . وجمال الافعال يسمى حسنى وملاحة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب . وحسن الصور الروحانية لذواشهى واكثر تأثيرا ونجرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل في الروحانية ولهذا كان حسن المسبوعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الاخر لقرب صورة الغمة من الصور الروحانية وقلمها يسلم شاهد الحسن من الوقوع في الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغاية وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عزز ولا يسلم هذا الشهود الا لاحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانطقت فيهما نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات . فالخط الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات . والخط الوافر لمحبة الصفات . والخط القليل لمحبة الانعال . والمحبة والمحبة حبتان عارضان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحوب لا يمكن الا في عين المحبة لانهما ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الافقار والعجز والذلة وغيرها اضرار صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها . واجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قل الووى رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحقق اوصول وارفع التضاد عن الجهتين بقاء المحب في المحبة المحبوبة . ولذا قال المحققون المحب والمحبوب شئ واحد . وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فاء جهتي المحبوسية والمحبة فيها . وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين واشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة . وبداية المحبة والمحبة امر مهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب الا لمحبة اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب . وتخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبة بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوسية فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوسية من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبة فيه . ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبوسية ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية . والمحبوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تقيد المحبوسية قال سبحانه وتعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسرى منه خاصية المحبوسية فيه بحيث ينأى منه جذب آخر الى نفسه واعطاؤه اياه الخاصية

الحدوث وهذا مقام على الدرجة وليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اى شئ كان . ان قيل قوله يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكمين . احدهما ان حب الكفار للانسان مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى . وثانيهما ان محبة المؤمنين له تعالى اشد من محبتهم مع اننا نرى اليهود يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها احد من المؤمنين ولا يأتون بها الا الله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى . قلت الجواب . عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله فى الطاعة لها والنعائم فلاستواء فى هذا القول من المحبة لا ينافى ما ذكرتموه . وعن الثانى ان المؤمنين لا يضرعون الا اليه تعالى بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد . وايضا من احب غيره رضى بقضائه فلا يتفرق فى ملكه فهو لاء الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه . واما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما فى الجهاد وايضا ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما . تنقص محبة الواحد اما الآله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى مقال الامام الرازى . وفى شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال وذلك لان كل شئ يجذب الى اصله وجنسه ويتزع الى انسه ووصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا الجمال فيه . والجمال الحقيقى صفة ازلية لله تعالى شاهده فى ذاته اولا مشاهدة علمية فاراد ان يراه فى صنعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا واليه انصار صلى الله عليه وآله وسلم بقوله كنت كمنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق الحديث . فالجميل الحقيقى هو الله سبحانه وكل جميل فى الكون مظهر جماله ولما خلق الله الانسان على صورته جيلا بصيرا فكما شاهد جميلا انجذب احداق بصيرته اليه وامتد نحوه اعناق سريره . وهذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات فى عالم الجبروت . والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات فى عالم الملكوت . والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال فى عالم الغيب . والاعم ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال فى عالم الشهادة . فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير . وما قيل ان الحب ثابت فى كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور . والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته . والحب الآسمى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفه عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم . وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يقد الواو الترتيب والعلية . وجمال الذات مطلق موجود فى كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها . فالجلال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة . ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوى عنده الصفات المقابلة من الضر والفع



محبته لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار . واما محبته لغيره تعالى فيكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمعنه والوالد لولده والصديق لصديقه هكذا فى شرح الواقف و شرح الطوالع فى مبحث القدرة . قال الامام الرازى فى التفسير الكبير فى تفسير قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله الآية . اختلف العلماء فى معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة والارادة لاتعاق لها الا بالجارأثر فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعته وخدمته واوثابه واحسانه . واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة وذلك ان اللذة محبوبة لذاتها وكذا الكمال . اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم نكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم نطلب المال قلنا لنجد به المأكل والمشروب فاذا قيل ولم نطلب المأكل والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل ولم نطلب اللذة وتكره الالم قلنا هذا غير معلل والالزم اما الدور والتسلسل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته . واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء بمجرد كونهم مرصوفين بصفات الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان مثل رستم واسفنديار واطلغنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى انفاق المال العظيم فى تقرير تعظيمه وقد ينتهى ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لاينافى كون الكمال محبوا لذاته . اذا ثبت هذا فقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او ثوابه فهو لاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا كون الكمال محبوا لذاته . واما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفى ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكمالين هو الحق سبحانه وتعالى اذ كمال كل شئ يستمد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا . اعلم . ان العبد مالم ينظر فى مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته فى المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان - به له انهم ولما لم يكن لمراتب وقوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانه لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه فى مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب وشدة الالف بالمحبة وكلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله والنفرة عما سواه عن القلب وبالاخرة يصير القلب نفعرا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستتبعا بانوار القدس مستضيئاً باضواء عالم العظمة فانيا عن الحظوظ المتعلقة بعالم

من أوصافه فذلك الحالك هو المتجلى . وان لم يكن له وصف او اسم مما يبدينا من الاسماء والصفات الآتية فحال اسم ذلك الولي المتجلى عليه هو عين الاسم الذى تجلى به الحق عليه وذلك معنى قوله عليه السلام انه سيحمده يوم القيامة بمحامد لم يحمد بها من قبل . وقوله اللهم انى أسألك بكل اسم سميت به نفسك واستأثرت به فى عينك فالاسماء التى سماها بها نفسه هى التى نهىنا عنها بانها اسماء احوال المتجلى عليه . ومعنى قوله أسألك ادعوك هو القيام بما يجب عليه من آداب ذلك المتجلى وهذا لا يعرفه الا من ذاق هذا الشهد انتهى . ودركشف اللغات ميكويد كه در شرح فصوص مذکور است كه همه اهل دين خبر كرده اند مر امت خود را چنانكه در صحيح آمده است ان الحق يتجلى يوم النياة فى الخلق فى صورة منكورة فيقول انا ربكم الاعلى فيقولون نعرذ بالله منك فيتجلى فى صورة عقائدهم فيسجدون له . پس وقتيكه حق ظاهر باشد بصورتهاى محدود وكتاب ناطق است بدينكه هو الظاهر والباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدين معنى كه ظاهر بدين صورتها نيست مكر تجلى وآن تمهيد وجود است كه مسمى است باسم النور وآن يعنى وجود ظهور حق است بصور اسماء در اكون و اسماء صور الهيه اند وآن ظهور نفس الرحمن است . شعر . همه اشياء باين نفس موجود . كوا همست اين خزانه همه جود . انتهى كلامه .

(التجلى الشهودى) هو ظهور الوجود المسمى باسم النور وهو ظهور الحق بصور اسمائه فى الاكون التى هى صورها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذى يوجد به الكل كذا فى الاصلاحات الصوفية .

(الجنائية) بالكسر وتخفيف النون فى الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احدث الشر ثم الى الشر ثم الى فعل محرم كما اشير اليه فى المغرب . وفى الجنائة الجنائية كل فعل محظور يتضمن ضررا وهى اما على العرض ويسمى قدفا او شتا او غيبة واما على المال ويسمى غصبا او سرقة او خيانة واما على النفس ويسمى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا واما على الطرف ويسمى قطعاً او كسرا او شجا او فقا . وقيل هى اسم لكل فعل محرم شرعا لكن فى عرف الفقهاء خصت بما يكون فى النفس والطرف هذا خلاصة ما فى جامع الرموز والبرجندى .

### ﴿ باب الحاء المهملة ﴾

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

(المحبة) اعلم ان العلماء اختلفوا فى معناها . فقيل المحبة ترادف الارادة بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كراهم و ثوابهم على التأييد ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته . وقيل



( المجالی ) الکیة والمطالع والمنصات هی مظاهر مفاتیح الغیوب الی انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بین ظاهر الوجود وباطنه . وهی خمسة . الاول هو مجلی الذات الاحدیة وعین الجمع ومقام او ادنی والطامة الکبری ومجلی حقیقة الحقائق وهو غایة الغایات ونهایة النهایات . الثانی مجلی البرزخیة الاولى وجمع البحرین ومقام قاب قوسین وحضرة جمیة الاسماء الالهیة . الثالث مجلی عالم الجبروت وانکشاف الارواح القدسیة . الرابع مجلی عالم المسکوت والمدرجات السماویة والقائمین بالامر الالهی فی عالم الربوبیة . الخامس مجلی عالم الملك بالکشف الصوری وعجائب عالم المثل والمدرجات الکونیة فی العالم السفلی کذا فی الاصطلاحات الصوفیة .

( التجلی ) فی اللغة بمعنی الظهور . وعند السالکین عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلی الربانی وتجلی الروح ایضا . قال فی جمع السلوک تجلی عبارت است از ظهور ذات وصفات الوهیت وروح رانیز تجلی بود کاه باشد که صفات روح باذات روح تجلی کنند سالك پندارد که این تجلی حق است درین محل مرشد باید تا از هلاکت خلاص یابد . و فرق میان تجلی روحانی و ربانی آنست که از تجلی روحانی آرام دل پدید آید و از شوائب شک و ریب خلاص نیابد و ذوق معرفت تمام ندهد و تجلی حق سبحانه و تعالی بخلاف این باشد . و دیگر آنکه از تجلی روحانی غرور و پندار آید و درو طلب و نیاز نقصان شود و از تجلی حقانی بر خلاف آن ظاهر آید هستی به نیستی بدل شود و درو طالب بخوف و نیاز بیفزاید . و تجلی حقانی بر دو نوع است تجلی ذات و تجلی صفات و هر یک ازین هر دو متنوع است . در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطریقة بتشریح مذکور است . پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و تجلی فرقی سخت باریکست هر سالکی نتواند که فرقی کند . اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بی تجلی و با تجلی باشد و تجلی بی مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلی از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بی مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است انینیت را میخواهد و تجلی صفات جلال رفع انینیت را اقتضا کند و انبات وحدت اما مشاهده و تجلی بی مکاشفه نبود و مکاشفه باشد که بی مشاهده و تجلی بود تم کلامه . نیک میگوید لیکن نزد من بودن مشاهده بی تجلی مشکل می نماید چه تجلی عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بی تجلی نبود انتهی کلام جمع السلوک . و فی الانسان الکامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلك التجلی بنسبته الی الحق سبحانه و تعالی شانا الهیا و بدبته الی العبد حالا و لا یخلو ذلك التجلی من ان یکون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا

لفظ التجويف فى فصل الفاء من هذا الباب \* وامراض المجارى تجىء فى لفظ المرض فى فصل الضاد المعجمة من باب الميم \*

(مجرى الشمس) هو دائرة البروج كما يحىء فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة \*

(المجرى) بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء فى الاصطلاح القديم للنحاة هو انتم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف كذا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى كتاب التفسير عند شرح قوله تعالى سلا سلا واغلا وبعضهم لم يجرها اى لم يصرفها وهو اصطلاح قديم يقولون للاسم المصروف مجرى انتهى ووجه التسمية ظاهر \* وسيبويه يسمي الحركات بالمجارى كذا فى التفسير الكبير فى تفسير انعوز \*

(مجاراة الحصم ليعثر) بان يسلم بعض مقدماته حيث يراد تبكيته والزامه كقوله تعالى ان اتم الا بشر مثلاً تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأنونا بسلطان مين قالت لهم رسالهم ان نحن الا بشر مثلكم الاية فقولهم ان نحن الا بشر مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مراداً بل هو من مجاراة الحصم ليعثر فكأنهم قالوا ما ادعيت من كوننا بشراً حق لانكره ولكن هذا لاينافى ان يمين الله تعالى علينا بالرسالة كذا فى الاتقان \* والمجاراة بمعنى باهم رفقت كما فى الصراح ووجه التسمية اظهر \*

(الجزية) بالكسر وسكون الزاء المعجمة هى المال الذى يوضع على الذمى ويسمى بالخراج وخراج الرأس كذا فى جامع الرموز \*

(الجزاء) بالفتح وتخفيف الزاء فى الالة ياداش كما فى الصراح وفى اصطلاح النحاة هى جملة علقت على جملة اخرى مسماة بالشرط ويحىء فى فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة \* وكلم المجازاة عندهم \* هى كلمات تدل على كون احدى الجملتين جزاء للآخرى فالجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو واذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوى عبدالحكيم فى حاشية الفوائد الضيائية \*

(الجلاء) بالكسر سرمه وروثنائى ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته فى ذاته فى تعييناته كذا فى كشف اللغات \*

(الجالى) هو عند الاطباء دواء يجرى الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالغسل كذا فى الموجز \*



المستوعب سنة كاملة كما في الصغرى وهو الصحيح كما في الكافي وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة والقبض • وفي البرجندی حد المطبق شهر عند ابی یوسف رح وعند الاكثر اكثر من يوم وليلة وقيل سنة اشهر انتهى •

(الجنون السببی) عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السببی الذي يكون معه غضب مختلط بالحب وعبث فاسد ومختلط باستعطاب ويرادف الجنون السببی المانیسا كما يفهم من الموجز • وفي بحرالخواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى الاخرى واما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون السببی •

### فصل الباء

(الاجتباء) بباى موحد مصدر است از باب افتعال بمعنى بر كزیدن كما في المنتخب • ودر اصطلاح سالكان عبارتست از آنكه حق تعالی بنده را بیضی مخصوص كردانده ازان نعمتها بی سعى بنده را حاصل آید وآن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • واصطفا خالص اجتباؤرا كزینكه دران بهیچ وجهی از وجود شائبه نباشد كذا في مجمع السلوك في بیان التوكل •

(الجریان) بفتح الجیم وسكون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان • جريان الشيء على مايقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا • وجریان اسم الفاعل على الفعل ای موازنته اياه في حركاته وسكناته • وجریان المصدر على الفعل ای تعلقه به بالاشتقاق كذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

(المجری) بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجریان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لا تظهر الا بالاضافة الى الرديف • طائفة كانت القوافي اومقيدة كما في جامع الصنائع • شعر • من ای زاهد ازان ورزم طریق می برستی را • كه سوزد آتش مستی خس وخاشاك هستی را • كمر تاي پرستی وهستی وهستی مجری است و رعایت تكرار مجری در قوافي پارسی و عربی واجب است • ووجه تسمیة آنست كه مجری بمعنى محل رفتن است واین حرکت مشابه مجریست بجهت آنكه صوت تا ازو در نمیگذرد و بحرف وصل نمی رسد پس اورا بر سبیل تشبیه مجری نام كردند كذا في منتخب تكمیل الصناعات • وعند الاطباء هو تجويف في باطن العضر حاو بشئ متحرك ای نافذ من عضو الى عضو آخر وجمعه المجاری • و مجاری النفس عندهم هی قصبة الرئة وشعها والشريان اوریدی كذا في بحرالخواهر وقد سبق ايضا في

الهام وان كان من باب الشركان الحامل عليه شيطانا يقويه وذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة ومتى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الاضمار بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن والانعام والاعراف ( فائدة ) اختلاف کرده اند در حکم بریان که در بهشت باشند یا در دوزخ هر چه کافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هر چه مؤمن اند بقول ابی حنیفه رح از دوزخ برهند و در بهشت در نیایند و نیست کردند مثل حیوانات دیگر و بقول دیگر در بهشت در آیند کذا فی الینابیع .

( الجنة ) بالفتح بمعنى بهشت وسبعه ازين اراره میکنند راحت ابدان از تکلیفات شرعیه جناحه خواهد آمد در فصل عین مهمله از باب سین مهمله .

( جنة الافعال ) هي الجنة الصورية من جنس المطاعم اللذيذة والمشارب الهنيئة والمناكح البهية ثوابا للأعمال الصالحة وتسمى جنة الاعمال وجنة النفس كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابی الغنائم .

( جنة الوارثة ) هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا ايضا فيها .

( جنة الصفات ) هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات والاسماء الالهية وهي جنة القلب كذا ايضا فيها .

( جنة الذات ) هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح كذا ايضا فيها .

( الجنون ) بالضم لغة بمعنى دیوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و کياه و بری و کوبند که نوعی از ملائکه است کذا فی المنتخب . قال الاصوليون الجنون بمعنى دیوانکی اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه الدماغ في اصل الحلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و القاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرر من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج وان شئت التوضيح فارجع الى التلويح والتوضيح .

( الجنون المطبق ) بكسر الموحدة الخفة لغة المستوعب و شريعة عند ابی حنیفه رح المستوعب شهرا و به یفتی . وعند ابی یوسف رح المستوعب اکثر السنة . وعند محمد رح



اجسام الجن اوعلى ازدياد قوة ابصار الانس (فائدة جليلة) الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمسخ وهذا تعذيب وغضب من الله تعالى على من شاء ممن كان يمسح في الامم السابقة والقرون الماضية قردة وخنازير الا انه قد رفع هذا العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا ما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسخ وخسف وقذف عند القيامة وذلك اى مسخ الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار والمؤمنين الظالمين المودين والزايين والمغلمين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنازة . وكذا المرتدين غير تابئين اذا ماتوا غير تابئين وليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسخا (وعذابه .) و اسخ لا يكون في الصالحين والاولياء اصلا وان ماتوا على جنازة ويكون المسخ في القيامة كثيرا كما وود ان كلب اصحاب الكهف يصير باعما والباعم يجعل كلبا ويدخل ذلك في الجنة ويلقى هذا في النار . ومن هذا القيل جعل رأس من رفع ووضع رأسه في الصلوة قبل الامام رأس حمار . ومنه مسخ آخذ الرشوة و آكل الربوا ووضع الاحاديث واثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ للملا معين (فائدة) اختافوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحكك ان من الجن رسلا كالاس بدليل قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وقوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه الآية . قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حاصل في الجن فيكون رسول الجن من الجن . والاكثر ان قالوا ما كان من الجن رسول البتة وانما كان الرسول من بني آدم . واحتجوا بالاجماع . هو بعيد لانه كيف ينعتد الاجماع مع حصول الاختلاف . واستدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اسطقس آدم ونوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم (فائدة) لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان والالزم التسلسل والدور في هؤلاء الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيح اول ومعصية سابقة خصلت بلا واسطة وسوسة شيعان آخر . ثم يقول الشياطين كما انهم ياقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم لبعضا فليل الارواح اما ملكية واما ارضية والارضية منها طيبة طاهرة ومنها خبيثة قذرة شريرة تأمر المعاصي والقبائح وهم الشياطين . ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالاعمال والخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم ببعضا بها وكذلك الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم ببعضا بها . ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجاندة والمشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه وذلك الحامل

وكذلك الناس الجاسون عد من يكون في النزح لا يرون احدا فان وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الرؤية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم . وقولهم البنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطاقمها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصرح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة . وبالجملة فخلهم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب . هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن . وما يتعلق بهذا يحيى في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء . وفي الينابيع قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فللملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس . وروايت كرده اندازيغمبر عليه الصلوة والسلام كه كفت پريان سه كروه اند يك كروه پرهما دارند چون مرغان پرند ويك كروه برهيات ماروسك باشند ويك كروه خود را برصفت آدميان وهر حيثي كه ميخواهند مى گردانند . وفي الانسان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فروع عنصريون ونوع ناريون ونوع هوائيون ونوع ترابيون . فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغاب عليهم البساطة وهم اشد قوة سمو بهذا الاسم لقوة مناسبهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا الاولياء . واما الناريون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينجون الانسان في عالم المثال فيفعلون به ما يشاؤون في ذلك العالم وكيد هؤلاء شديد ففهم من يحمل الشخص بهبكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده . واما الهوائيون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتعكس صررتهم على الرائي فيصرع . واما الترابيون فانهم يلبسون الشخص ويضرونه برائحهم وهؤلاء اضعف الجن قوة ومكرا انتهى (قائدة) قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعينين فصارت كأنها مستترة من العيون فلهمذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجعلوا لله شركاء الجن (قائدة) قال اصحابنا الاشاعرة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس . وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرفة اجسامهم ولطاقمها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيناهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كشف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصر للجن موقوف عندهم اما على ازدياد كثافة



في وصف عرضي وهو كونها عارضة لعروضاتها فكذلك اجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور وهذا الاحتمال لادافع له اصلا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهواء في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا وقدرة على افعال عجبية من التشكل بالشكال مختلفة ونحوه وعلى هذا يكون القول بالجن وقدرتها على التشكل ظاهرة الاحتمال . ومنهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية . والقائلون بهذا ايضا فرقان . الاول الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة وهو قول الاشعري وجهور اتباعه وادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض اواحد بالكثير وانه محال واما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة وحينئذ قلنا ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة وبالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا يكون شئ منهما مشروطا بالآخر وهو المطلوب . واذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة وقدرة على اشياء شاقة شديدة وارادة اليها فظهر الفرل بوجود الجن سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة وسواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة . الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة وانه لا بد من صلابة في الجثة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة وهو قول المعتزلة وقالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا والموانع مرتفعة والشرائط من القرب والبعد حاصلا وتكون الحاسبة سليمة ومع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحالة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ والاجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها وهذا سفسطة . وقال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة واذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فلما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء او لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية وان لم يحصل هذا الافتقار حينئذ رؤية الجواهر الفردة على ذلك القدر من المسافة تكون ممكنة . ثم من المعلوم ان تلك الجواهر الفردة لو حصل وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يرى فاعلمنا ان حصول الرؤية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل تجارفا على هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فاهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رؤيتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الاشاعرة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من اللقوم ما كان يراهم .

المتبوتون على قولين . منهم من زعم انها ليست اجساما ولا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها . قاوا ولا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما ولا جسمانية سلوب والمشاركة في السلوب لا تقتضى المساواة في الماهية . وقالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى الحل فبعضها خيرة محبة للخيرات وبعضها شريرة محبة للشرور والآفات ولا يعرف عدد انواعهم واصنافهم الا الله تعالى . وقالوا وكونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الافعال وهذه الارواح يمكنها ان تسمع وتبصر وتعلم الاحوال الجزئية وتفعل الافعال وتعمل الاحوال المخصوصة . ولما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر ولا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم . وكما انه دلت الدلائل الطبية اى المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم وهى المسمى بالروح القابى والروح الحيوانى ثم بواسطة تعلق النفس الارواح تثير متملقة بالاعضاء التى تسرى فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء ويكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء فى جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق وتصرف فى تلك الاجسام الكثيفة . ومن الناس من ذكر فى الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها وازدادت قوة وكالا بسبب ما فى ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فبسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير تلك النفس المفارقة كالمعاونة لنفس ذلك البدن فى افعالها وتديرها لذلك البدن فان الجنسية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة فى النفس الحيرة سمي ذلك المعين ملكا وتلك الاعانة الهاما وان اتفقت فى النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة . ومنهم من زعم انها اجسام . والقائلون بهذا اختلفوا على قولين . منهم من زعم ان الاجسام مختلفة فى ماهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة وهو كونها باسرها فى الحيز والمكان والجهة وكونها قابلة للابعاد الثلاثة والاشتراك فى الصفات لا يقتضى الاشتراك فى الماهية والايلىزم ان تكون الاعراض كلها متساوية فى تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتيات اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها وحينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال فى الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال فى الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة فى تمام الماهية متساوية



خلاصة ما في تحرير اقليدس وحواشيه \* والمجسمات المتشابهة المتساوية هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية اعدة متساوية فان لم يعتبر تساوى السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس \*

(المجسمة) فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة \* فقليل هو مركب من لحم ودم كمقال ابن سليمان وغيره \* وقيل هو نوريتلا لا كاسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه \* ومنهم من يبايع ويقول انه على صورة انسان \* فقليل شاب امرد جعد ققط [١] \* وقيل هو شيخ اشمت الرأس وللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا \* والكرامية قالوا هو جسم اى موجود وقال قرم منهم هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعرة وبينهم الا في التسمية [٢] كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم \*

(الجلم) عند اهل العروض اجتماع العقل والحرم كما في رسالة قطب الدين السرخسى وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربى الا انه ذكر فيهما الجلم بفك الادغام \* وفي كنز اللغات الجلم بالفتح ترك كردن سوارى اسب والمناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحى اظهر \* وفي المنتخب الجلم بفتحيتين بى كتركه شذن عمارت والمناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة \*

(الجهمية) فرقة هم جبرية خالصة وقد سبق في فصل الرأء المهمة من هذا الباب \*

### فصل النون

(الجن) بالكسر وتشديد النون بمعنى يرى وهو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا في الصراح \* وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في الغنصريات والشيطان القوة المتخيلة ولا يتمتع ظهور الكل اى الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار وفي بعض الاحوال انتهى \* اعلم ان الناس قديما وحديثا اختلفوا في ثبوت الجن ونفيه \* وفي النقل الظاهر عن اكثر الفلاسفة انكاره وذلك لان ابا على بن سينا قال الجن حيوان هوائى يتشكل باشكال مختلفة ثم قال وهذا شرح الاسم \* فقوله وهذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ وليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج \* واما جمهور ارباب الملل والمصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن واعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة واصحاب الروحانيات ويسمونهم الارواح السفلية وزعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضئيفة \* واما الارواح الفلكية فهي ابطأ اجابة لانها اقوى \* واختلف

[١] اى شديد العودة (لمصححه)

[٢] اى اطلاق لفظ الجسم عليه (لمصححه)

بعضها بالمطيف وبعضها بالتكشيف وقيل الخايط • من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التى اوجبها الاجتماع • ويجئ فى لفظ العنصر ايضا فى فصل اراء • من باب العين المهمتين • ومنهم من قال انه ليس بجسم واحتلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظمة وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهوى وقد عشقت النفس بالهوى لتوقف كما لاتها على الهوى فحصل من اختلاطهما المكونات وقيل هى الوحدة فانها تحيزت وصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما • وقد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم • وذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال فى مرضه الذى مات فيه لبعض تلامذته اكتب عنى انى ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هى المزاج او غيره • واما القول بانها حادثة بذواتها وقديمة بصفاتهما فلم يقل به احد لانه ضرورى البطلان (قاعدة) الاجسام باقية خلافا للظالم فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواضع وشرح الطوابع •

(الاجسام المختلفة الطبائع) العناصر وما يتركب منها من المواليد الثلاثة • والاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التى مواضعها الطبيعية داخل جوف فلك القمر ويقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه وباعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطقسات وعناصر لان الاسطقس هو الاصل باللغة اليونان وكذا العنصر بلغة العرب الا ان الحلاق الاسطقسات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها واطلاق العناصر باعتبار انها تخل اليها فلو حظ فى اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفى اطلاق لفظ العنصر معنى الفساد كذا فى تعريفات السيد الجرجانى •

(الجسمانى) هو الشئ الحاصل فى الجسم كما فى شرح المواضع فى المقصد الخامس من مرصد الماهية •

(الجسم) عند المهندسين يطلق • على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجئ فى فصل اللام من باب الشين الماهية • وبعبارة اخرى الجسم ماله طول وعرض وسمك اى عمق وحاصله الجسم التليمى • وعلى عدد يجتمع • من ضرب عدد فى عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هى اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد فى عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضربت ثلثة فى اثنين ثم الحاصل فى الاربعة فالحاصل وهو اربعة وعشرون مجسم هذا



بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهى القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة وهذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدورات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث مالا نهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهى الى حد الا ويصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهى فى القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية \* وذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تجزى موجودة فيه بالفعل متناهية \* وذهب بعض قدماء الحكماء كنيكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مؤلف من اجزاء لا تجزى موجودة بالفعل غير متناهية \* وذهب بعض كمحمد الشهرستاني والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية \* وذهب ديمقر اطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اى بالفعل بل وهما ونحوه وتألفها انما يكون بالناس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين \* وذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط وهو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقط (قاعدة) اختلف في حدوث الاجسام وقدمها فقال الميون كلام من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها وصفاتها وهوالحق \* وذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها وصفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات \* اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من الاشكال والمقادير الا الحركات والاضاع المشخصة فانها حادثة قطعا \* واما مطلق الحركة والوضع فقديمية ايضا \* واما العنصريات \* فقديمية بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا باور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر اوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا \* وقديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيهما اى فى الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولامتناع في حدوث بعض الصور النوعية \* وذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهؤلاء قد اختلفوا فى تلك الذوات القديمة \* فمنهم من قال انه جسم واختلف فيه فقيل انه الماء ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار وخصات العناصر

الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشبهة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انقلب الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس . وبقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقل الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة . ثم اختلف المذلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة . فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية . وقال الجبائي يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول وجزء ان آخر ان على جنبه فيحصل العرض واربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق . وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلثة . والحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان وبجنب احدها ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الابعاد الثلاثة . وعلى جميع النفاذير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهر فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا . وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عند الاشاعرة . والنزاع لفظي وقيل معنوي . ووجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم ويطلقه هل يكفي في حصوله الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات اثلاث فانزاع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والاصطلاح لا في المعنى انتهى . وما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصاحبة من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض انكراية هو الوجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء . فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبي عن التركيب والتأليف وليس في هذه الافوال انباء عن ذلك . واما ما ذهب اليه النجار والنظام [١] من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة وان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر (قائدة) قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر الفردة وانها متماثلة لاختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف لافى ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض والاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رايه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة بالماهيات (قائدة) الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية . واما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متألف من اجزاء [١] قوله والنظام هكذا وقع في المواقف لكن صوابه والضرر كما حقق العلامة التفتازانى وبينه عبدالحكيم في حواشى شرح المواقف ( لمصححه )



تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اى الرياضية ويسمى نحنا ايضا كما سبق في باب الثاء  
المثانة . وعرفوه بانهم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . والقيد الاخير  
للاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذى هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعى والتعليمى  
ظاهر فان الشمعة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها  
فيتعدد الجسم التعليمى . واما الجسم الطبيعى ففي جميع الاشكال امر واحد . ولو اريد جمع  
المعينين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر  
ولا الكم (النقسم) الحكماء . قسموا الجسم الطبيعى تارة الى مركب يتألف من اجسام  
مختلفة الحقائق كالحيوان والى بسيط وهو ما يتألف منها كالماء . وقسموا المركب الى تام  
وغير تام والبسيط الى فلكى وعنصرى وتارة الى مؤلف يتركب من الاجسام سواء كانت  
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسيرى المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية والى  
مفرد لا يتركب منها . قال فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة والنسبة بين هذه الاقسام  
ان المركب مبين للبسيط الذى هو اعم مطلقا من المفرد اذ مالا يتركب من اجسام مختلفة  
الحقائق قد لا يتركب من اجسام اصلا وقد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق .  
وبالمجمل فالمركب مبين للبسيط وللمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص والمركب  
اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام  
بلا عكس كالى والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتعاد قهما فى الماء مثلا وتفارقهما فى  
المفرد المبين للمؤلف وفى المركب . واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو انتحيز  
القابل للقسمة فى جهة واحدة او اكثر فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اى  
مجموعهما لا كل واحد منهما . وقال القاضى الجسم هو كل واحد من الجوهرين لان الجسم  
هو الذى قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بحزئين على اصول اصحابنا لا يتسع  
قيام الغرض الواحد الشخصى بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على  
حدة فهما جسمان لا جسم . وليس هذا نزاما لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم . يطلق على  
ما هو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه . او يطلق على ما هو مؤلف مع  
غيره كما توهمه الامدى بل هو نزاع فى امر معنوى هو انه هل يوجد ثمة اى فى الجسم  
امر موجود غير الاجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبتته المعتزلة او لا يوجد فجمهور  
الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضى الى الثانى فحكم ان كل  
واحد منهما جسم . وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق . واعترض عليه  
الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل وايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا  
طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان  
وجسميتها باقية بعينها . وهذا غير وارد لانه مبنى على اثبات الكمية المتصلة . واما على

دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمنحروط المستديرين وان كانت موجودة فيه بالفعل كما في المكعب . مثلا فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها . واكتفى بإمكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض . ولا يرد الجوهر المجردة لانا لانسلم انه يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالفروض على قياس ما قيل في الجزئي والكل . وتصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض في الجسم بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر في اى جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقثمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهو العمق وهذا البعد الثالث لا يوجد في السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة . وليس قيد التقاطع على زوايا قوائم لخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل لاجل ان يكون المقابل للابعاد اثنتي عشرة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له . فان قيل كيف يكون خاصة للجسم الطبيعى مع ان التعليمى مشترك له فيه . اجيب بان الجسم الطبيعى تعرض له الابعاد اثنتي عشرة المتقاطعة على قوائم فتكون خاصة له والتعليمى غير خارج عنه تلك الابعاد اثنتي عشرة مقومة له . وبالحيلة فهذا حد رسمى للجسم لاحد ذاتى سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها المقابل للابعاد اثنتي عشرة الى آخره من اللوازم الخاصة لاون الذاتيات . لانه . اما امر عرمى فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية . واما وجودى ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف والجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم ولونه وهو من مقولة الكيف وادى ذلك الى العقل بحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسى . ان قيل هذا الحد صادق على الهوى التى هى جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية والمتبادر من الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادى الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية . واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت الا بانظار دقيقة فى احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . وثانيهما ما يسمى جسما



منه الا انه رجل ما وهو عندهم اظهر من الشمس • وكالتعريض نحو انا اواياكم لعل  
هدى اوفى ضلال معين • وكغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول ومثله في الكلام  
الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفته تريا زلف توياكار من • ذرة كم تريا دهانت  
يادل غمخوار من •

(المتجاهلية) وآن فرقه ايسـت از متصوفه مبطله كه لباس فاسقانه پوشند وافعال  
فساق كنند وكويند مراد مادفع ريا است واين همه عين ضلالت است كذا في توضيح  
المذاهب •

### فصل الميم

(الجذام) بالضم والذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم وهو القطع وهي علة ردية  
تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء ويتغير هيئتها وربما  
يتفرق في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت في البدن كله فان عفنت  
اوجبت حمى الربع وان اندفعت الى الجلد اوجبت اليرقان الاسود وان تراكت اوجبت  
الجذام كذا في بحر الجواهر •

(الجرم) بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله في الاجسام  
الفلكية • وقال السيد السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات  
اتمهي والاجرام الجمع •

(الاجرام الاثيرية) هي الاجسام الفلكية مع ما فيها وتسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر  
الفاضل العلي البرجندی في بعض تصانيفه • وجرم الكوكب يطلق ايضا على نوره  
في الفلك ويحيى مشروحا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو ويسمى نصف  
الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلاً خمس عشرة درجة مما قبلها وكذا مما بعدها ولاشك  
انه نصف لمجموع مما قبلها ومما بعدها كذا في كفاية التعليم •

(الجرسام) بالفتح هو الجرسام كذا في بحر الجواهر وقد سبق في فصل الميم من باب  
الباء الموحدة •

(الجسم) بالكسر وسكون العين المهملة في اللغة تن وهرجيز عظيم خلقت كما في المنتخب •  
وعند اهل الرمل اسم لعنصر الارض وآن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل  
باي موحده از باب طای مهمله مذکور خراهد شد پس خاك آنكس را جسم اول  
كويند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي  
على معنيين • احدها ما يسمى جسم طبيعيا لكونه يبحث عنه في العلم الطبيعي وعرف بانه  
جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة • وانما اعتبر في حده الفرض

ومعروف ميكويند باعتبار حركت ما قبل است كذا في منتخب تكميل الصناعة • ومنها ماهو مصطلح المحدثين والاصوليين وهو الراوى الذى لا يعرف هو اولا يعرف فيه تعديل ولا تخرج معين ويقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوى امران • احدهما ان الراوى قد تنكث نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفة او نسب فيشتهر بشئ منها فيذكر بغير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل • وثانيهما ان الراوى قد يكون مقلا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه فان لم يسم الراوى بان يقرل اخبرنى فلان اورجل سمي مهما وان سمي الراوى وانفرد راو واحد بازواية عنه فهو مجهول العين وهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء ولم يعرف حديثه الامن جهة راو واحد • واعترض عليه بان البخارى ومسلما قد خرجا عن مرداس ولم يخرج عنه غير قيس بن ابى جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • واجيب بان مرداس صحابى والصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم وبان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء وهو مشهور عند اهل العلم • وان روى عنه اثنان فصاعدا ولم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال ويسمى بالمستور ايضا • وهو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا وباطنا ومجهول العدالة باطنا فقط وابن الصلاح وغيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة وشرحه ويؤيده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثمانية اقسام الاول المجهول ظاهرا وباطنا والثانى المجهول باطنا هو المستور والثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الامن راو واحد •

(مجهول النسب) وهو فى الشرع شخص جهل نسبه فى البلدة التى هو فيها كما فى الفتية • وقيل ما جهل نسبه فى بلد تولد فيه وان عرف نسبه فيه فهو معروف النسب كما فى عتاق الكفاية كذا فى جامع الرموز فى كتاب الاقرار •

(المجهولية) هى فرقة من الخوارج العجاردة منهم كذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله تكفى ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له • (الجاهلية) هو الزمان الذى قبل البعثة وقيل ما قبل فتح مكة كذا فى شرح شرح النخبة فى تعريف المخضرمين فى بيان الحديث المرفوع والموقوف والمقطوع •

(تجاهل العارف) هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كل سناه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لكنته قال السكاكى لا احب تسميته بالتجاهل لوروده فى كلام الله تعالى • والنكته • كالتحقير فى قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقكم كل ممزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان لم يكونوا يعرفون



ولا الظار بل يجمع كلامها لكنه ايضا النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقرر به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته . واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة . والثاني الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فلهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معاه وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا . وقالت المعتزلة اى كثير منهم هو مماثل للعلم فامتساع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف . وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين . احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون علما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكية . وثانيهما يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم .

( المجهول ) وهو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تميز بملكاتها ولا تنقسم الابانقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصورى ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصورى اى مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا والى مجهول تصديقي اى مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصديقا والمجهول المطلق اى من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه وتحقيقه يطلب من شرح المطالع وحواشيه . ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان اخر . منها الفعل الذى ترك فاعله واقيم مفعوله مقام فاعله ويسمى فعل مالم يسم فاعله ايضا كضرب ويضرب ويقال له المعلوم والمعلوم كضرب ويضرب وهذا مصطاح النحاة والصرفيين . ومنها ما هو مصطاح بلغاء الفرس درجامع الصنائع كويد مجهول حريفست كه دركفتن ساكن بود ودر وزن متحرك چون سين اراسته وخواسته وضاء ساخته وپرداخته انتهى . ونيز اهل فرس مجهول را اطلاق ميكند برواو ويا كه ساكن باشند وحركت ماقبل مجانس ايشان باشد ودر خواندن ناتمام باشند چون واو بوسه وياى تيشه واكر در خواندن ناتمام نباشند معروف نامند چون واو بود ويايتير ودر جهان كبرى اين اصطلاح بسيار جا واقع شده . وبعبارت ديكر معروف آنست كه ضمة ماقبل واو وكسرة ماقبل يارا اشباع كنند ومجهول آنست كه اشباع نكنند بجهت آنكه ياي مجهول بدان مانده كه در اصل الف بوده باشد وبواسطه اماله ياشده باشد واين يارا باكلمات عربى كه امالة آن در فارسى مشهور است قافيه كنند چون لفظ حبيب وشكيب . بدانكه معروف ومجهول فى الحقيقة صفت حركت ماقبل واو ويا است وواو ويا را كه مجهول

لابعینه كما فی المشترك انتهى . وفی ظاهر هذا الكلام دلالة ایضا علی عدم التفرقة بینہ و بین الحقی والمشكل والمتشابه ( فائدة ) قد یسمى الجمل بالمبهم ایضا یدل علیه ما وقع فی الاتقان من انه قال ابن الحصار . من الناس من جمل الجمل والمجمل بازاء شیء واحد . قال والصواب ان الجمل اللفظ الذی لا یفهم منه المراد والمجمل اللفظ الواقع بالوضع الاول علی معینین فصاعدا سواء کان حقیقة فی کلها او بعضها . قال فالفرق بینهما ان المجمل یدل علی امور معروفة واللفظ المشترك متردد بینها والمجمل لا یدل علی امر معروف مع القطع بان الشارع لم یفوض لاحد بیان الجمل بخلاف المجمل ( فائدة ) للاجمال اسباب . منها الاشتراك . ومنها الحذف نحو وترغبون ان تنکحوهن یجمل فی وعن . ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زید عمرا فضربته . ومنها احتمال العطف والاستیناف کقوله تعالی الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به . ومنها غرابة اللفظ . ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو یلقون السمع ای یسمعون فاصبح یقلب کفیه ای نادما . ومنها التقدیم والتأخیر کقوله تعالی یسألونک کأنک حفی عنها ای یسألونک عنها کأنک حفی . ومنها قلب المنقول نحو طور سینین ای سیناء . ومنها التکریر القاطع لوصل الکلام فی الظاهر نحو للذین استضعفوا لمن آمن منهم کذا فی الاتقان .

( الجمل الكبير ) عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجدیفهم هکذا . من بعض رسائل الجفر . ودر هفت اقلیم احمد رازی آرد و مراد از جمل صغیر حساب ابجد است و مراد از جمل کبیر آنست که حروف را ملفوظی اعتبار نمایند زیرا که عبارت است از آنکه حرف اول ساقط کردانیده مابقی را که بینات آنست بحساب جمل صغیر اعتبار نمایند انتهى کلامه . وفی لطائف اللغات حساب جمل بدو طریق است صغیر وکبیر آنچه متعارف است آنرا صغیر کوینند وکبیر آنست که باینات حساب کنند . وفی المنتخب الجمل بضم جیم وتشدید میم مفتوحه حساب ابجد وبتحفیف نیز آمده چنانکه مشهور است .

( الجهل ) بالفتح وسكون الهماء فی اللغة نادانستن ونادانی علی ما فی المنتخب . وعند المتکلمین یطلق بالاشترک علی معینین . الاول الجهل البسیط وهو عدم العلم عما من شأنه ان یکون عالما فلا یکون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم والمملكة . ویقرب منه السهو وكأنه جهل بسیط سببه عدم استنبات التصور حتی اذا نبه الساهی ادنی تدبیه تبه . وكذا الغفلة والذهول . والجهل البسیط بعد العلم یسمى نسیانا . قال الآمدی ان الذهول والغفلة والنسیان عبارات مختلفة لكن یقرب ان تكون معانیها متحدة وکلها مضادة للعلم بمعنی انه یستحیل اجتماعها معه . قال والجهل البسیط یمتنع اجتماعه مع العلم لذاتهما فیکون ضدا له وان لم یکن صفة اثبات . وليس الجهل البسیط ضد للجهل المركب ولا الشک ولا الغان



وسلم نهى عن بيعوا كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص \* وقال فعلى هذا في العموم قولان \* احدهما انه عموم اريد به العموم وان دخل التخصيص \* وثانيهما انه عموم اريد به الخصوص \* قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متأخر عنه مقترب به \* قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص \* والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فساد الابدان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض مانى عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوى معناه معقول لكن لما قام بآرائه من المسنة ما يعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الا بديال السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ \* اوفى اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا هو وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل حيث جاز الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل \* والقول الثالث انها عامة مجملة معا \* واختلف في وجه ذلك على اوجه \* احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى \* الثاني ان العموم في احل الله البيع والاجمال في وحرم الربوا \* الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها \* والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآله وسلم بيعوا وحرم بيعوا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان \* تنبيه \* فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويؤيده ما في المضدى وحاشيته للسعد التفتازانى ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضح دلالة اى ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى اصلا وهو يتناول القول والفعل والمشارك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما \* واما من عرفه بانه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شئ فقد عرف المجمل الذى هو من اقسام المتن الذى هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع \* واراد بالشئ المعنى اللغوى اى ما يمكن ان يعلم ويخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشئ مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بفهم الشئ فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله

فيه المعاني قيد زائد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس  
 الأئمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل . وقال القاضى الامام هو  
 الذى لا يعقل معاه اصلا ولكنه احتمل البيان . وقال آخر هو مالا يمكن العمل الا ببيان  
 يقترن به هكذا يستفاد من كشف البردوى والتلويح . وفى بعض كتب الحنفية هو مالا  
 يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهادى . فقيد مالا يوقف كالجنس يتناول المجمل  
 والمتشابه . وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجح بيانه . وبقيد غير اجتهادى خرج  
 المشترك فانه يجوز تأويله بالاجتهاد والظن فى القرآن ومأخذ الاشتقاق . وكذا خرج ما  
 اريد مجازاه للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات . وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية  
 ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لادم انطبق حد المجمل عليه . ونقيض المجمل المبين  
 انتهى ما حاصله . وقال بعض الشارحين وفى اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما فى  
 ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك مالا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا  
 فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعاً ومن افراده ما يمكن الاطلاع عليه  
 بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل . ومثال المشترك الذى هو من المجمل ما اذا اوصى  
 لموالية وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح  
 انتهى . اعلم ان هذا الذى ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل والمشكل والخفى  
 والمتشابه اللفظ متبينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفى  
 المراد من اللفظ فخفهاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان  
 يدرك المراد منه بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالعقل  
 اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متبينة قطعاً بلا  
 خلاف بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلف فيها فقليل بتبينها وقيل  
 بتغايرها انتهى . واما الشافعى رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطاق على الجميع لفظ  
 المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذى فسر به الحنفية اذ يجوز عنده  
 تأويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم . ويدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان  
 المجمل مالم تتضح دلالته وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهرى . وفى جواز بقائه مجملا  
 اقوال اصحابنا لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره . ثم قال اختلف فى آيات هل هى  
 من قبيل المجمل ام لانها احل الله البيع وحرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة  
 وما من بيع الاوفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا  
 فحمل على عموم مالم يقم دليل التخصيص . وقال الماوردى للشافعى فى هذه الآية اربعة  
 اقوال . القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقضى اباحة كل  
 بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعى واصحابه لانه صلى الله عليه وآله



كون الثانية اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغنى ولعل ترك ذكر التأكيـ  
د لشهرة اسره والافنى الفوائد الضيائية التأكيـد اللفظى يجرى فى الالفاظ كلها اسماء وافعالا  
واحروفا واجملا اومركبات تقييدية اوغير ذلك \* ثم قال صاحب المغنى هذا الذى ذكرته  
من انحصار الجمل التى اهلها محل فى سبع جار على ماقرروه \* والحق انها تسع والذى اهملوه  
الجملة المستثناة والجملة المسند اليها \* اما الاولى فبحرلست عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر  
فيعذبه الله \* قال ابن خروف من مبتدأ ويمذبه الله الخبر والجملة فى موضع النصب على  
الاستثناء المنقطع \* واما الثانية فيجوز تسمع بالميدى خير من ان تراه اذا لم يقدر الاصل ان  
تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع (فائدة) يقول العربون الجمل بعد الممارف احوال  
وبعد النكرات صفات وشرحه ان الجمل الخبرية التى لم تستلزمها ما قبلها ان كانت مرتبطة  
بنكرة محضة فهى صفة اهلها او بمعرفة محضة فهى حال عنها او بغير المحض منهما فهى محتمة لهما  
وكل ذلك بشرط وجود مقتضى وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوافى فارجم الى المغنى \*

(المجمل) فى اللغة المجموع وجملة الشئ مجموعته \* ومنه اجمل الحساب اذا جمعه \* ومنه  
المجمل فى مقابلة المفصل فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة الفرق بين الاجمال  
والتفصيل ان المجمل كالمعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالمعرف بالكسر  
ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر  
بالنسبة الى الكواكب السيارة \* والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء  
ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر فى ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة  
انتهى \* والمجمل فى عرف الاصوليين هو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل  
بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتراحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشتري او لغرابة  
اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالتقاله من معناه  
الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا فان المجمل انواع ثلثة نوع  
لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا  
والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشتري فى القسم الاخير خفى المراد  
باعتبار الوضع وفى الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم \* فقولهم ماخفى المراد  
منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفى \* وقولهم بنفس اللفظ  
يخرج الخفى فان خفاءه بعارض \* والقيـد الاخير يخرج المشكل اذ يدرك المراد منه بالعقل  
وكذا المتشابه اذ لا طريق الى درك المراد منه اذ لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد  
بما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعانى واشتباه المراد به اشتباها  
لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وبازدحامها  
تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدهما على الآخر \* وقيل ما ازدحمت

يضمن معناها وعلى هذا فتكون هذه الجملة سادة مفعولين . واثنى ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك وذلك لانك تقول عرفت زيدا . واثنالث ان تكون في موضع المفعولين نحو ولتعلمن . اينما اشد عذابا وابقى . واثنالث [١] باب الحكاية بالقول او بمراحفه . فالاول نحو قال انى عبد الله وهل هى مفعول به او مفعول مطلق نوعى [٢] فيه مذهبان . والثانى نوعان . مامعه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل [٣] والجملة في هذا النوع ليست مفعولا اذ لا عمل لها . وما ليس معه حرف التفسير نحو ورصى هما ابراهيم بنيه ويمقوب يابى ان الله اصطفى لكم الدين الآية والجملة في هذا النوع في محل نصب اتفاقا . فقال الكوفيون نصب بالفعل المذكور . وقال البصريون نصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغنى والصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا والكلام فيه كذا في التحفة ( فائدة ) قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها نحو اول قولى انى احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر . الرابعة المضاف اليها ومحملها الجره ولا يضاف الى الجملة الاثمانية . الاول اسماء الزمان ظروف كانت او اسماء . والثانى حيث ويختص بذلك عن سائر اسماء المكان وازادها الى الجملة لازمة ولا يشترط كونها ظرفا . والثالث آية بمعنى علامة . والرابع ذو فى قولهم اذهب بذى تسلم والباء فى ذلك ظرفية وذى صفة لزمان محذوف ثم قال الاكثر ان هو بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اى اذهب فى وقت صاحب سلامة [٤] . وقيل بمعنى الذى فالموصول معرفة والجملة صلة ولا محل لها [٥] . الخامس لدن . والسادس ريث . والسابع قول . واثنامن قائل . الخامسة الواقعة بعد الفاء واذا جوابا لشرط جازم . السادسة التابعة لمفرد . وهى ثلاثة انواع . الاول المعوت بها نحو من قبل اريأتى يوم لا يبيع فيه . الثانى المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق وابوه ذاهب ان قدرت العطف على الخبر . الثالث المبذلة كقوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم . السابعة التابعة لجملة لها محل ويقع ذلك فى بابى النسق والبدل خاصة . فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه . واثنانى شرطه

[١] اى الباب الثالث من ابواب التى تقع الجملة فيها مفعولا ( لمصححه )

[٢] كالقر فضاء فى قعد القر فضاء اذ قوله تعالى انى عبدالله بيان وحكاية لقوله قال كائنه قيل قال قولا ثم بين نوع هذا القول بقوله انى عبدالله كما ان القعود محتمل لكونه تريبا او قر فضاء او تعددا فبين نوعه بقوله القر فضاء ( لمصححه )

[٣] اذا لم تقدر باء الجر ( لمصححه )

[٤] اى فى وقت هو مظنة السلامة ( لمصححه )

[٥] والاصل اذهب فى الوقت الذى تسلم فيه . ويضعفه ان استعمال ذى موصولة مختص بطى ولم ينقل اختصاص هذا الاستعمال بهم وأن الغالب عليها فى لغتهم البناء ولم يسمع هنا الا الاعراب وان حذف العائد المجرور هو والموصول بحرف متحد المعنى مشروط باتحاد المتعلق نحو ويشرب مما تشربون والمتعلق ههنا مختلف وان هذا العائد لم يذكر فى وقت كذا فى المغنى ( لمصححه )



اقم وان قت قت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم لموضعه بالجزم الفعل لا الجملة باسمها كذا ذكر صاحب المغنى . وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لا تقع موقع المفرد فلا محل لها وجملة الجواب لا تقع موقع المفرد . السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف . فالاول نحو جاء الذى ابوه قائم فالذى في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما كسكلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى . واثاني نحو اعجبنى ان قت او ما قت اذا قلبا بحرفية ما المصدرية وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لالفاظا ولا تقديرا . السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع اليسان والبدل جملة كذا ذكر في المغنى . وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذى امدكم بما تعلمون امبكم بانعام وبين جنات وعيون ان يكون جملة امدكم اثنائية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر ع . اقول له ارحل لا تقيم عندنا . ان يكون لا تقيم بدلا من ارحل ولم ارمي انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه . ثم صاحب المغنى لم يتعرض للتأكيد والوصف لظهور امرها فان التأكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه . (والجمل التي لها محل من الاعراب) . ايضا سبع . الاولى . الواقعة خبرا سواء كان خبر المبتدأ او خبرا كان وان ونحو ذلك ومحملها بحسب اقتضاء العامل من الرفع والنصب . الثانية . الواقعة حالا نحو ولا تمنن تستكثر . الثالثة . الواقعة مفعولا ومحملها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذى كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة . قيل وتقع ايضا في الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد . واجاز هؤلاء وقوع هذه فاعلا وحملوا عليه قوله تعالى وتبين لكم كيف فعلنا بهم والضواب خلاف ذلك . وعلى قول هؤلاء فتزاد في الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا . وتقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب . احدها باب ظن واعلم [١] . وثانيها باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن واعلم بل هو جائز في كل فعل قلبي واهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام . الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فلينظر ايها اذكى طعاما يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه وسألت عنه وانظرت فيه ولكنها عاقت ههنا بالاستفهام عن الوصول في اللفظ الى المفعول وهى من حيث المعنى طالبة له على معنى ذلك الحرف . وزعم ابن عصفور انه لا يعلق فعل غير علم وظن حتى

[١] فانها تقع مفعولا ثانيا لظن وثالثا لاعلم (اصححه)

باب الاعتراض . ويخص اهل البيان الاستئناف بما كان جواباً لسؤال مقدر [١] . الثانية  
 المعترضة ويحیی في فصل الضاء المعجمة من باب اعين المهملات . اثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة  
 المفسرة ايضاً وهى الفضلة الكاشفة لحقيقة مآثله . فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لضمير  
 الشأن فاما كاشفة حقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال اوفى الاصل .  
 وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال . فقد قيل انها تذكر ذات محل وهذا الفيد  
 اعملوه ولا بد منه . وقال الشلوين ان الجملة المفسرة فهى بحسب ما تفسره فهى في نحو زيد  
 ضربته لا محل لها . وفي نحو انا كل شئ خلقناه بقدر ونحو زيد الحيز يأكله بنصب الحيز  
 في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله . وقدينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل  
 التى تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغنى .  
 وقال في التحفة شرح المغنى وفيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على  
 الجملة الحالية في قولك اسررت الى زيد النجوى وهى باجزاء الاحسان الا الاحسان اذهى [٢]  
 فضلة كاشفة لحقيقة مآثله من النجوى فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب [٣] . وايضاً لا يخرج  
 بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمرأ يضربه لانها ههنا  
 مفسرة للحال وهى فضلة انتهى فعلى هذا الجملة للمفسرة هى الكاشفة لحقيقة مآثله اعم من  
 ان يكون لها محل اولا ومن ان تكون فضلة او غيرها . ثم قال صاحب المغنى . المفسرة ثلثة  
 اقسام . مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان . مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه  
 من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه وما بده تفسير لمثل آدم لبااعتبار ما يعطيه ظاهر لفظ  
 الجملة من كونه قدر جسداً من طين ثم كون بل بااعتبار المعنى اى ان شان عيسى عند الله  
 كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو النولد بين ابوين . ومقرونة باى كقول  
 الشاعر . مصرع . وترميننى بالطرف اى انت مذب . ومقرونة بان نحو فاوحينا اليه ان  
 اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل كذا ان لم يقدر الباء قبل ان . اعلم انه لا يمتنع كون  
 الجمل الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضاً  
 بنحو احسن الى زيد اعطه الف دينار والثانى ان يكون مفرداً مؤدياً معنى الجملة بنحو باغنى  
 عن زيد كلام والله لا فعلن كذا . الرابعة الحجاب بها القسم بنحو والقرآن الحكيم انك لمن  
 المرسلين . الخامسة الواقعة جواباً لشرط غير جازم مطلقاً او جازم ولم يقرن باناء ولا باذا  
 الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف والثانى جواب ان وما فى معناه بنحو ان تقم

[١] نحو قوله تعالى هل اتيتك حديث ضيف ابراهيم المكرمين اذ دخلوا عايه فبالو سلاماً قال  
 سلام فان جملة القول الثانية جواب لسؤال متدر تقديره فماذا قال لهم واهذا فصلت عن الاولى فلم  
 تطف عليها ( لمصححه )

[٢] اى جملة وهى الخ وهى جملة حالية لاتفسيرية ( لمصححه )

[٣] وهو باطل ( لمصححه )



عدت مفردا . والظرف لما كان فيه اضرار الفعل . ملتزما وناب هو عن الفعل في احتمال ضميره وقيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيء انتهى ( فائدة ) قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن اثلته ما رأيت مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج يبنى وبين لقائه يومان وعند ابى بكر وابى على امد انتفاء الرؤية يومان . وعليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب ومذ خبر على الاول ومبتدأ على الثانى . وقال الكسائى وجماعة المعنى . مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهى في محل خفض . وقال آخرون المعنى من الزمن الذى هو يومان ومذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائية واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأها ولا محل لها لانها صلة ( التقسيم الثانى ) الجملة . اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه فخبرية والا فانشائية . ويحى لفظ الخبر والانشاء ( التقسيم الثالث ) الجملة . اما صغرى او كبرى فالكبرى هى الاسمية التى خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هى المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها فى المثالين . وقد تكرر الجملة صغرى وكبرى باعتبارين نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير وغلامه منطلق صغرى لا غير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم . وقد يقال كما تكون مصدرة بالمبتدأ تكون مصدرة بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه . وانما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم وانما الوجه استعمال فعلى افعل باللام او بالاضافة لكن ربما استعمل افعل التفضيل الذى لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول التحويين . وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى . وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما فى نحو زيد فى امدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر ( التقسيم الرابع ) الجملة . اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا . والجل التى ليس لها محل من الاعراب سبع . الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرة بالمبتدأ ولو كان لها محل . ثم الجمل المستأنفة نوعان . احدهما الجمل المفتوح بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجمل المفتوح بها السور . وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التى قطع تعلقها مما قبلها لفظا ومعنى . فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لامن جهة اللفظ اذ لارابط لفظيا يربطها . والثانى نحو او لم يروا كيف يبداء الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوى مفقود لان إعادة الخلق لم تقع بعد فيقرروا برؤيتها مع ان الرابط اللفظى موجود وهو حرف العطف . ومن الاستئناف جملة العامل للمعنى لتأخره نحو زيد قائم اظن فانما العامل للمعنى لنوسطه نحو زيد اظن قائم فن

وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحث التمييز. ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب (وللجملة تقديرات) (القسم الاول) الجملة. اما فعالية. وهى ما كان صدرها فعلا كقام زيد وكان زيد قائما. واما اسمية. وهى ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات المقيق وقائم الزيدان [١]. واما ظرفية. وهى ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف اصطلاحا نحو عندك زيد وافي الدار زيد [٢]. واما شرطية. وهى ما شتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان تكرمنى اكرمك او من شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده متى لم يحرك يده لم يكتب. وقولا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفى الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبره فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى. ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها ما كان صدرا في الاصل فلا عبرة بتأقدم عليهما من الحروف كهزمة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فبحر اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية. وكذا نحو كيف جاء زيد وفريقا كذبتم وان احد من انشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متأخرة فى النية هكذا يستفاد من المغنى والعباب الا ان صاحب المغنى لم يعد الشرطية قسما على حدة وقال الصواب انها من قبيل الفعالية. ومنهم من عد نحو انائم الزيدان وهيئات المقيق من افعلية لامن الاسمية. وقال فى الضوء شرح المصباح والجل اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما مايلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثانى هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند مؤخرا عن المسند اليه لالفاظا ولا تقديرا او يكون مؤخرا عنه اما لفظا او تقديرا والثانى هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم اوقائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ما جرى مجراه او الاول والثانى هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقائم الزيدان وههات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى. وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب وابن مالك واليه ذهب صاحب الو فى حيث قال وتنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية او شرطية والى اسمية انتهى. وتحقيق ذلك ما وقع فى العباب من ان هذا التقسيم اقناعى لتفهيم المخاطب والا فهى فى الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما حالف الظاهر من حيث جرى الجملة فيه مجرى المفرد فى امتناعها من ان تستقل بنفسها

[١] قال فى المغنى عند من جوزوه وهم الا خفش والكوفون (لمصححه)

[٢] اذا قدرت زيدا فاعلا بالظرف والجار والمجرور لا بالا استقرار المحذوف ولا مبدءا مخبرا عنه بهما (لمصححه)



اللطيف والعم وصفة الجرد والرزاقية وصفة الفع وامثال ذلك فكلها صفات جمال . ثم صفات مشتركة لها وجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار الزبية والانشاء اسم جمال وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال ومثله اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمة الرحيم فانه اسم جمال . اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان . النوع الاول معنوى وهو معانى الاسماء والصفات وهذا النوع مخص بشهود الحق اياه . والنوع الثانى صورى وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالخلوقات على تفاريعه وانواعه فهو حسن مطلق الالهى ظهر فى مجال الالهية سميت تلك المجالى بالحق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الالهى والقيس من العالم كالمليح منه باعتبار مجلى الجمال الالهى باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القيس على قبضه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الالهى هر ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود . واعلم ايضا ان القبح فى الاشياء انما هو بالاعتبار لا بنفس ذلك الشئ فلا يوجد فى العالم قبح الا بالاعتبار فارتفع حكم القيس المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصى انما ظهر باعتبار النهى وقبح الرائحة المنتمة انما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه واما هى فعند الجمال ومن يلائم طبعها من المحاسن . والاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السمندل وهو طير لا يكون حيوته الا فى النار فن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل ملبح بالاصالة لانه صورة حسنه وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنة فى بعض الاحوال تكون قيحة ببعض الاعتبارات وهى فى نفسها حسنة فلم ان الوجود بكماله صورة حسنه ومظهر جماله . وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالى والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى . اعلم ان الجمال المعنوى الذى هو عبارة عن اجماله وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هى عليه . واما معلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات فى ربه اعتقاده على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة متقدمة وتلك الصورة ايضا سورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لامعويا فاستحال شهود الجمال المعنوى بكماله لغيره تعالى .

( الجملة ) بالضم لغة المجموع . وعند بعض السحاة هى الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلى المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلى سواء كان مقصدا لذاته او لا . ويجئ فى لفظ الكلام فى فصل الميم من باب الكاف . وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حسبك فى قرأنا حسبك زيد رجلا ونحو يلزبد فى قولك يلزبد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضائية

(الجلال) بالفتح وتخفيف اللام في الالة بزرکی کا فی المنتخب . وایضا جلال احتجاب ذات است بتعینات اکوان وهر جمالی جلالها دارد کذا فی کشف اللغات . ودر اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغای معشوقست از عشق عاشق و آن دلیل بقاء وجود و غرور عاشق بود راطهار یحارکی اوربقای ظهور معشوق است چنانکه عاشق رایقین شود که اوست کذا فی بعض الرسائل . و فی الانسان اسکال الجلال عبارة عن ذاته تعالی بظهوره فی اسمائه وصفاته کما هی علی هذا علی الاجمال . واما علی التفصیل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والثناء وكل جمال له فان شدة ظهوره یسمى جلالا کما ان کل جلال له فهو فی مبادی ظهوره علی الخلق یسمى جمالا . ومن ههنا قیل ان لكل جمال جلال و لكل جلال جمال و ان بادی الخلق لا یظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال . واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا یكون شهوده الا الله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره فی اسمائه وصفاته کما هی علیه له فی حقه ویتجلی هذا الشهود الاله و عبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلی واماؤه الحسنی واستیفاء اوصافه واسماؤه للخلق محال . و فی حواشی شرح العقائد النسفية فی الخطبة الجلال صفة القهر ویطلق الجلال ایضا علی الصفات السلبية مثل ان لا یكون الله تعالی جسمیا ولا جسمانیا ولا جوهرا ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب . ودر کشف اللغات میگوید و نیز رفیات باطن حق تعالی را جلال کویند وصفات ظاهر را جمال . ودر اصطلاح متصوفه جلال احتجاب حق است از بصر و ابصار چه هیچ احدی از ماسوی الله ذات مطلق اورانه یند . و مما یناسب هذا یحیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة .

(الجمال) بالفتح وتخفيف المیم فی اللغة بمعنی خوب شدن و خوبی صورت و سیرت کا فی المنتخب . و فی بحر الجواهر الجمال یطلق علی معینین . احدهما الجمال الذی یعرفه کل الجمهور مثل صفاء اللون ولین الملمس و غیر ذلك مما یمکن ان یکتسب . وهو علی قسمین ذاتی و ممکن الاکتساب . وثانیهما الجمال الحقیقی وهو ان یکون کل عضو من الاعضاء علی الفصل ما ینبغی ان یکون علیه من الهیئات والمزاج اتھی . و جمال در اصطلاح صوفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا فی بعض الرسائل . و فی شرح القصیة الفارضية الجمال الحقیقی صفة ازلیة لله تعالی شاهد فی ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان یراه فی صنعہ مشاهدة عینية فخلق العالم کمرآة شاهد فیہ عین جماله عیانا . و یحیی فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة . و فی الانسان الکامل جمال الله تعالی عبارة عن اوصافه العلی واسماؤه الحسنی هذا علی العموم . واما علی الخصوص صفة الرحمة و صفة العلم و صفة



(الجزالة) بالفتح نزد بلغاء كلاميست که بالفاظ فصيح و تركيب على و معانى بديع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محکم نشيند که اگر خواهد کلام ديگر بجای او بيارد لطافت تركيب زائل گردد کذا في جامع الصنائع و مخفى نيست که کلام قرآن همه جزيل و بليغ است \*

(الجمل) بالفتح و سکون العين المهملة في اللغة بمعنى کردن على مافى الصراح \* وهو عند الحكماء على قسمين \* جعل بسيط وهو جعل الشيء و اثره نفس ذلك الشيء فلا يستدعى الا امرا واحدا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط \* وحاصله اخراج شيء من العدم الى الوجود \* وقد شير اليه في القرآن و جعل الظلمات والنور \* و جعل مركب وهو جعل الشيء شيئا و اثره مفاد الهيئة التركيبية الحلية اعني اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غير مستقل بالمفهومية و مرآة للملاحظة الطرفين وهو يتوسط بين الشئيين فيستدعى مجعولا و مجعولا اليه \* فالاشراقون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية \* والمشائيون الى الثاني اى الجمل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة [١] كذا ذكر ميرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في الامور العامة في مقصد الماهية مجعولة ام لا \* واستدل على حقية الجمل البسيط بوجوه \* منها انه يجب الاتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل ما يفرض انه مجعول فهو ايضا في نفسه ماهية فيحتاج الى الجمل و هلم جرا \* ومنها ان الوجود امر اعتبارى وكذا وجود الاتصاف و اثر الجمل كما هو الظاهر امر عيني \* ومنها ان مصداق حمل الوجود في الواجب تعالى الحقيقة من حيث هي رفي الممكن الماهية من حيث استنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها في نفسها عنه يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا \* واستدل على حقية الجمل المؤلف بوجهين \* الاول ان توسط الجمل بين الماهية ونفسها غير معقول \* ولا يخفى انه مبنى على عدم تصوير الجمل البسيط فان الجمل المتوسط المتخلل بين الشيء ونفسه هو الجمل المؤلف لا الجمل البسيط \* والثاني ان علة الاحتياج في الممكن هي الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيكون الجمل الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي \* ولا يخفى ان الامكان علة لاحتياج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها من حيث هي كيف ولها في كل مرتبة احتياج مع ان ماهو علة الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجمل وهو نفس الممكن هكذا في حواشي السلم وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الحواشي الزاهدية على شرح المواقف \*

[١] حكى ان الشيخ على بن السينا سئل عنه مسألة جعل الماهيات وكان يأكل المشمش من الثمار فقال ما جعل الله المشمش ممشا ولكن جعله موجودا (لصححه)

كانت اوغير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك • اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل • هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • وما ذكره • من المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل ارلية باعتبار نظر يحيى في لفظ المشهورات في فصل الرأء المهمة من باب الشين المعجزة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجزلى سائلا معترضا الزام الخصم وامكانه وان كان مجيبا حافظا للرأى ان لايصير ملزما من الخصم • وانفهوم من كلامهم ان السائل المعارض يؤلفه بما سلم من الجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحافظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت اوغير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو احدى اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية • وللاس في طرق اشبهها طريقة العميدى ومن الكتب المختصرة فيه المغنى للابهرى والفصول للنسفى والخلاصة للمراغى ومن المنوسطة الفرائس للاميدى والوسائل للارموى ومن المنسوبة تهذيب الكتب للابهرى •

(المجادلة) هي عند اهل المناظرة المناظرة لالاظهار الصواب بل لالزام الخصم • فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لايلزم وسلم عن الزام الغير ايه وان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجالين كذا في الرشيدية • قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة [١] حرام اما المجادلة لالاظهار الحق وابطال الباطل فمأ موره قال الله تعالى تجادلهم بما تلى هي احسن [٢] انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمغنى الغزوى وهو المنازعة والمخاصمة •

(المجادل) هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

(الجزل) بالفتح وسكون الزاء المعجزة عند اهل العروض هو الجزل بالخفاء المعجزة ويحيى في فصل اللام من باب الخفاء المعجزة •

[١] اى الجدل تمنأ اى طبالزلة الخصم والجاأ اى خصومة بتلغيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقنة وارة الباطل في صورة الحق بالتليس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليد حضوا به الحق وقال تعالى بل هو قوم خصمون ومن الناس من يجادل في الله بغير علم (لمصححه)

[٢] وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بما تلى هي احسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبيرى وعلى للقدري مشهورة (لمصححه)



(الجوف) بالفتح وسكون الواو لغة التميمية ويطلق في الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاوى لآلات التنفس وهو الصدر والثاني يسمى الجوف الاسفل وهو الحاوى لآلات الغذاء وقد فصل بينهما بالحجاب المؤرب صيانة لاعضاء التنفس خصوصا القلب عن مضارات [١] الانجرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبخ الغذاء كذا في بحر الجواهر.

(الاجوف) هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معقل العين وذا الثنية ايضا كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف الملة واوا يسمى الاجوف الواوى وان كان حرف الملة ياء يسمى الاجوف اليائى وعند الاطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد يجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمي به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد والاجوف النازل وكل منهما منشعب بشعب مختلفة والاجوفان ايضا البطن والفرج والعصان المجوفان الكئتان في العينين وليس في البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضا كما تقرر في علم التشریح.

(التجويف) عند الاطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاوى بشئ ساكن وقولهم بان العضو احتراز عن التقرقرفه في ظاهر العضو كباطن الراحة وقولهم بشئ ساكن احتراز عن الحاوى المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائى وامراض التجاويف المسماة بامراض الاوعية ايضا يحى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم.

### فصل اللام

(الجدل) بفتح الجيم والdal المهملة في اللغة خصومت كردن وربودن بر خصومت كما في المنتخب وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين وان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرتها كوحدة الآلهة او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هى كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهى اى المسلمات قضايا تؤخذ من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فبني عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة

وهو ان تكون المسئلتان مختلفا فهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا وهونوع من الاجماع المركب . وله نوعان . احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيره اذا اثبتنا ان الهى عن التصرفات الشرعية كالصلوة والبيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصزم يوم الحر والبيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر وعدم افادة الملك ومنشأ الخلاف واحد وهو ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها . والثنى ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا وهو ليس بحجة كما اذا قلنا القى ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد للملك بعدم القائل بالفصل ومنشأ الخلاف مختلف فان حكم النقيض ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الوضوء عندنا بالحدث وحكم البيع متفرع على ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

( الجوع ) كرسنكى وكرسنه شذن قل الاطباء سببه احساس في المدة بالخلو ولذع السوداء المنصبة اليه من الطحال وقد يراد به الحاجة الى الغذاء . والجوع المغشى هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جاع واذا تأخر عنه الطعام غشى عليه وسقطت قوته . والجوع البقرى هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة . والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان فى جوع الكلب تكون الاعضاء شبا مع جوع المدة وفى البقرى عكسه كذا فى بحر الجواهر .

### فصل الفاء

( الجفاف ) بالحركات اللث والضم افصح . عرب كذا فى على ما فى المتخبط ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير . وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكرن مبدؤه شوقا تخيلا من غير ان يقتضيه فاكرة كالرضاخه او طييمة كالفس . او مزاج كحركات المرضى او عادة كلاب بالاجية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كاللبث باعتبار من الغاية . وقد يراد به الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعور به نقط من غير استحقاق او اختصاص كذا فى شرح الاشارات فى آخر النمط الخامس .

( الجفاف ) بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البلة وقد سبق فى فصل اللام من باب البناء الموحدة .

( المجفف ) هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الاطباء دواء يفتى الرطوبة بتلطيفه وتحليله كذا فى بحر الجواهر .



العضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى والتلويح . اعلم انه اذا اختلف الصحابة فى قولين  
يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى . وقال بعض المتأخرين  
اى الآمدى المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما جمعوا  
عليه فهو ممتنع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من  
وجه وان خالفه من وجه . فمثال الاول انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها  
فمعد البعض تعدد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل  
وضع الحمل فجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد  
لان الواجب اما بعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا . ومثال  
الثانى انهم اختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهى الجذام والبرص والجنون فى احد  
الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة فعند البعض لافسخ فى شئ  
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى الكل فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث  
لم يقل به احد ويمبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا . وبالجمله فالاجماع  
المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اى احد  
القائلين قائلا بالثبوت فى احد الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بعدم فيهما وعلى ما اذا  
كان احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين والاخر بعدم فى الصورتين وعدم القائل بالفصل  
هذه الصورة الاخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح . وقال الجبى  
فى حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق فى الحكم مع الاختلاف فى العلة وعدم  
القول بالفصل هو الاجماع المركب الذى يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين  
من وجه كما فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكأنهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . وفى  
معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب وغير مركب . فالمركب اجماع اجتمع عليه  
الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف فى العلة . وغير المركب هو ما اجتمع عليه  
الآراء من غير اختلاف فى العلة . مثال الاول اى المركب من علين الاجماع على وجود  
الانتقاض عند القى ومس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هى القى  
واما عند الشافعى فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور  
الفساد فى احد المأخذين اى العلتين حتى لو ثبت ان القى غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول  
بالاستفاض ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعى رح لا يقول بالانتقاض لفساد العلة المبنى  
عليها الحكم . ثم الفساد متوهم فى الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا فى مسألة  
المس مخطئا فى مسألة القى والشافعى رح مصيبا فى مسألة القى مخطئا فى مسألة المس  
فلا يؤدى هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل . وبالجمله فارتفاع هذا الاجماع جائز  
بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال ومن الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل

اشترط انقراض عصر المجمعين . ومنهم من قال يشترط في الاجماع وانقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم . والاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيامة . وقيد شرعى للاحتراز عن غير شرعى اذلا فائدة للاجماع في لامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر صدر النصرية . وفيه نظر لان اعلى قد يكون ظاهرا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات . وايضا الحسى الاستقبالى قد يكون مالم يصرح الخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته . واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الاسر الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في اسر الحروب وغيرها . ويرد عليه ان تارك الاتباع ان انتم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب . اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حى او ميت ام لا . فقول لا يجوز بل يتمتع مثل هذا الاجماع فان العادة تقضى باستتاع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف . وقيل يجوز . والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اى لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية . فن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثانى فلكونه من افراد الحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد . ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت . فالما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى رأى وشرط فيه اجماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة . فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى رأى دون غيرهم وبشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى رأى فيصير جامعاً ماعدا . وقال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني . قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والقدر اى المجتهدين ولخروج القضية العقلية والمرفقة المتفق عليهم منا . واجيب عن الكل بالغاية فالمراد بالامة الموجودون في عصر فانه المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا رأى للعوام . ثم الامر الدينى يتناول الامر العقلى والعرفى لان المعبر منهما ليس بخارج عن اليقين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجتيه فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعى دون العقلى والعرفى بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فبادل عليه فهو شرعى هذا كله خلاصة ما فى



( مجمع النور ) هـ . ملقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الرء من باب الباء الموحدة .

( مجمع الاهواء ) هو حضرة الجمل المطلق فانه لايتعلق هوى الا برشحة من الجمال ولذلك قيل . شعر . نقل فؤادك حيث شئت من الهوى . ما الحب الا للحبيب الاول . وقال الشيباني رحمة الله عليه . شعر . كل الجمال عدا لوجهك بمحلا . لكنه في العالمين مفصل . كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الفناثم .

( الجماعة ) لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلاة الامام مع غيره ولو صبيا يعقل فهي مجاز او حقيقة عرفية وهى سنة . مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم لشكل صورته هكذا ≡

( الاجتماع ) عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا : وعند المنجمين واهل الهيئة هو جمع النيزين اى الشمس والقمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذى اجتمع النيران فيه يسمى جزء الاجتماع ويحى في لفظ النظر في فصل ارء من باب النون . وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب . وعند المتكلمين قسم من الكون ويسمى تأليفا ومجاورة ومماثلة ايضا كما يحى في فصل النون من باب الكاف .

( اجتماع الساكنين على حده ) وهو جائز وهو ماكان الاول حرف مد والثانى مدغما فيه كدابة وحويصة في تصغير خاصة . واجتماع الساكنين على غير حده وهو غير جائز وهو ماكان على خلاف الساكنين على حده وهو اما ان لا يكون الاول حرف مد اولا يكون الثانى مدغما فيه كذا في السيد الجرجاني .

( الاجماع ) في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اى عزم . والاتفاق يقال اجمع القوم كذا اى اتفقوا . وفي اصطلاح الأصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على حكم شرعى . والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكربت والتقرير . ويدخل فيه ما اذا طبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد . واحترز بالفظ المجتهدين بلام الاسغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان موافقتهم ونحافتهم لايعبأ بها . وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى السرائع السالفة ومعنى قولهم في عصر في زمان ماثل او كثير . وفائدته . الاشارة الى عدم

الحافظة التي هي خزانة الوهم والتقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على ما زعم الحكماء لالف وعادة فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع في الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية واوهمية • فاحتال السيد السند فحمل الحياء على مطلق الخزانة وقال لما كان الخيال اصلا في الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور اتى منها تنزع المعاني الجزئية والكميات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • والاقترب ان يجعل التقارن في غير الخيال ما حتم بالخيالي متروكا بالمقايضة اذ جل ما يستعمله البلاء مبنا على التقارن هو الخيالي فاقصروا على بياضه وان اردت القصص فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملاحق به اولا وهو اما ان يكون بسبب امر يناسب الجمع ويقضي به بحسب نفس الامر فهو العتلى والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث اوصل والفصل •

( جامع الحروف ) نزد بلاء كلايست مركب از جميع حروف تهجي بی تکرار در يك لفظ واکر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق بخط • ندهد حظ کسی جز بضلال • چرا که در لفظ ندهد وضلال دال ولام مکرر است کذا في مجمع الصنائع •

( جامع الكلام ) نزد شعراء عبارتست از آنکه شاعر در ابیات خویش از موعظت وحکمت وشکایت روزگار درج کنند کذا في مجمع الصنائع ونیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ اوقیل باشند ومعانی کثیر کا وقع فی فتح المبین شرح الاربعین فی الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اوتيت جوامع الکلم ای اوتيت الکلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث اما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من الملم ومنه البينة على المدعى واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •

( المجموع ) عند الحاجة هو الجمع وعند المحاسنين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق • وال علماء قد يستعملونه في معان اخر • منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوجدانية اي الكثير المحض • ومنها الاجزاء مع الهيئة الوجدانية • ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوجدانية والمعنى الثالث الهيئة الوجدانية خارجة عنها کذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرصد الوجود •

( مجمع البحرين ) قد سبق في لفظ البحر في فصل الرأ من باب الباء الموحدة •

( مجمع البطین ) نزد اطباء عبارتست از موضعی که جمع شده دروی بطن اوسط دماغ بطن مقدم کذا في بحر الجواهر •



واما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من الحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاثنان والمطول .

( جمع المسائل في مسئلة ) يحى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة .

( الجامع ) يطلق على معان منها ما هو العلة والتعريف المنعكس ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجمل حديث انما الاعمال باليات في باب الهمة على هذا القياس . والاولى ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضيف وجمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه . ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا للمعنى في نفسه ويحى في فصل النون من باب الحاء المهملة . ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اى المشبه والمشب به وهو الذى يسمى في التشبيه وجها على ما في المطول في تقسيم الاستعارة . وثانيها نوع من الابهاز كما يحى في فصل الزاء المعجمة من باب او او . وثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولاً عند القوة المفكرة جمعاً من جهة العقل او لوهم او الخيال وبهذا المعنى يستعمل في باب الوصل والفصل . فالجامع بهذا المعنى ثلثة انواع العقلى والوهمى والخيالى . وتوضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة لصور المحسوسات . والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المتزعة عن المحسوسات . ولانفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها . فالمراد بالجامع العقلى اجتماع سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد في النوع او تضائيف كما بين العلة والمعلوم والاقول والاكثر . وبالجامع الوهمى ما لا يكون سبباً الا باحتيال الوهم وبارزه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل وذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كالونى بياض وصفرة فان الوهم يبرزها في معرض المثلين . او تضاد كالسواد والبياض والايمان والكفر . او شبه تضاد كالسواء والارض فان الوهم يبرزها منزلة الضائيف ولذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد . وبالجامع الخيالى ما يكون سبباً بسبب تقارن امور في الخيال حتى لو خلى العقل ونفسه غافلاً عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين . واسباب التقارن مختلفة . متكثرة جداً ولذلك اختلف الثابتة ترتباً ووضوحاً فكم من صور لا انفكاك بينها اسلاً في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلاً وكم من صور لا تغيب عن خيال وهى في خيال آخر مما لا تقع قط هذا . لكن بقى ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن في

الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكى عن حال هذا ونارة عن حال ذاك ولا نغنى بقولنا قال فلان بالجمع الا هذا والجمع وان ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارضية . ودر كشف اللغات ميكويد جمعيت در اصطلاح سالكان اشارت ازان است كه ازهمه بمشاهده واحد پردازى . وتفرقه عيار تست ازانكه دل را بواسطه تعالى باور متعدده پراكنده سازى . وتيل جمعيت آنكه سالك بمرتبه محو رسد واورا شعور از خالق و خود نماند . ونيز ميكويندكه جمع شهود حق است بى خلق وجمع الجمع شهود خالق است قائم بحق .

( جمع الجمع ) قد عرفت معناه عند النحاة والصوفية قبيل هذا .

( جمع المؤنث والمختلف ) عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشئين فتأتى بمعان متألفة في مدحهما وتروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتأتى لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الآية سوى في الحكم والعلم وزاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان .

( الجمع مع التفريق ) هكذا في المطول وفي الاتقان الجمع والتفريق والمآل واحد وهو عند اهل البديع ان تدخل شئين في معنى وتفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفى ثم فرق بين جهتي التوفى بالحكم بالامسالك والارسال اى الله يتوفى النفس التي تقبض والتي لم تقبض فيمسك الاولى ويرسل الاخرى .

( الجمع مع التقسيم ) هكذا في المطول وفي الاتقان الجمع والتقسيم وهو عند اهل البديع جمع متعدد في حكم تحت حكم تم تقسيمه او العكس اى تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم . والاول كقوله تعالى ثم اورثنا البكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات . والثاني كقول الشاعر . شعر . اذا حاربوا ضرروا عدوهم . او حاولوا الفع في اشياءهم نفروا . سجية تلك منهم غير محدثة . ان الخلاق فاعلم شرها لبدع . قسم في الديت صفة الممدوحين الى ضرر الاعداء ونفع الاشياء اى الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اى في كونهما سجية حيث قال سجية تلك منهم .

( الجمع مع التفريق والتقسيم ) تفسيره يعلم مما سبق ومثاله قوله تعالى يوم يأتي لاتكلم نفس الا باذنه الايات فالجمع في قوله لاتكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ السكرة في سياق النفي تم ولتفريق في قوله فهم شقى وسعيد والتقسيم في قوله فاما الذين شقوا



من جمعها معاً، معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الأحاد فمثال جمع التكثير  
 اكاب جمع كلب وانايم جمع انعام جمع نعم \* ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال  
 جمع جمل وكلابات جمع كلاب جمع كلب وبيوتات جمع بيوت جمع بيت \* ثم اعلم ان جمع الجمع  
 لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلاثة الا مجازاً هكذا يستفاد  
 من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية  
 كالجاربدي \* وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما اجتذب  
 بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات  
 اقدمية وارتفع التمييز بين اقدم والحدث لزهوق الباطل عند مجيء الحق وتسمى هذه  
 الحالة جماء \* ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر  
 نور العقل لبعدها عن الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة \*  
 ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتساوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له  
 لائح الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابداً فلو نظر بعين التفرقة لا يزول عنه  
 نظر الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عيان ينظر باليمين الى الحق نظر  
 الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق الثاني وصحو  
 الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها ولان صاحب الجمع  
 الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية \* الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة  
 متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا  
 سميت جمع الجمع \* وصاحب هذه الحالة يستوى عنده الخلطة والوحدة ولا يقدح المخالطة  
 مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور  
 اجزاء الكون \* وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم يرصور الا كوان الآلات  
 يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجتمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات  
 في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشئ يراه المحس ونفسه المحس والحس صفة  
 المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه  
 كقوله سبحانه كنت له سمعاً وبصراً ويدا ومؤيداً وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني  
 فكذلك لا نصيب التفرقة هذا الجمع لان مطالعه افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى  
 ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى \* والجمع الصرف يورث الزندقة  
 والاحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق \*  
 والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الزبونية والعبودية ولهذا  
 قالت المتصوفة الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد  
 ولحاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود وكل فعل وصفه وائر لانحصار

او بعضها كسفر ارج في سفر رجل وفرازد في فرزدق . وقولنا بتغير ماى اعم من ان يكون  
التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف  
في الحركات والسكنات كالسد جمع اسد . ومن ان يكون حقيقة كعامة الجموع او حكما كما  
في فاك وهيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فاك  
والكسر في هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا  
الاعتبار (التقسيم) الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا وكسر ويسمى  
جمع التكسير . فجمع التكسير مانع بناء واحده اى من حيث نفسه واموره الداخلة  
فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحده بلحق الحروف الخارجة  
فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وصيروته حرفا  
ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين اراء والسين بعد ان كانا متصلين وليس كذلك تغير  
نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في النافظ . فالفرق بين التكسير والتصحيح انما  
هو باختصاص التكسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولى عصام الدين في حاشية  
الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جواز اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم . ثم قال  
والاوجه ان يقال المراد التغير بتغير الحاق الواو والياء وانثون والالف والتاء بل لا حاجة  
الى مثل هذه انتكافات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة  
لا يتغير بتغير الآخر فان رجلاً ورجلاً ورجلٌ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف  
علم الصرف في المقدمة . ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل  
مصطفون فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية . ثم لما عرفت في تعريف الجمع  
ان التغير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التكسير نحو فلك  
وهيجان . والجمع الصحيح بخلافه اى بخلاف جمع التكسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة  
للمؤنث . فالجمع الصحيح المذكور مالحق آخر مفردة واومضموم ما قبلها اوياء مكسور  
ما قبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون ومسلمين جمع مسلم . والجمع الصحيح المؤنث مالحق  
آخر مفردة انف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمة وحذف التاء من مسلمة لئلا يجتمع علامتا  
التأنيث . وايضا الجمع . اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الذمة بطريق  
الحقيقة . واما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة  
فما فوقها . ثم الجمع الصحيح كله ونحو افلس وانراس وارغفة وغلعة جمع قلة وما عدا ذلك جمع  
كثرة واذا لم يجز للفظ الا جمع القلة كرجال او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما . وقد  
يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر كقوله تعالى ثمة قروء مع وجود اقراء .  
وقد يجمع الجمع ويسمى جمع الجمع يعنى يقرر الجمع مفردا فيجتمع على ما يقتضيه الاصول .  
اما في اوزان القلة ليحصل التكثير ولذلك قل جمع السلامة فيها . وفي جموع الكثرة الغرض



يحيى ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الفين المنجمة . وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما ويسمى مجموعا ايضا . لا آحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد ورجل ورجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها وان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء المجموع كرهط ونفر . وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنيان ورجل ورجلان وبقيت البواقي . وقولنا مقصودة اى يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم . وقولنا بحروف مفردة اى بحروف هى مائة لمفردة اى لواحدة كما هى مائة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة . والمراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال ومن حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء . فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراد . واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة . وخرج بقولنا بحروف مفردة اسماء المجموع واسماء العدد ايضا . فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم وقوم ورهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة . قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع بتحقيق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة . وبالجملة فبحو نسوة ورجال لما كان على اوزان المجموع واستعمالها في التانيث والرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتهى المجموع اعتبر له واحد محقق او قدر . واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء المجموع فلمسا لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد للاحقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك . وهكذا الحال في نحو تمرما الفارق بينه وبين واحد النساء فانه اسم جنس لاجمع واليه ذهب سيبويه . وقال الاخفش اسماء المجموع التى لها آحاد من تراكيها جمع فالركب جمع ركب . وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمرة . واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل اسم جنس والغنم اسم جمع . ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اى يقع على الواحد والاثنيان فصاعدا وضعا بخلاف اسم الجمع . فان قيل الكلام لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس . قيل ذلك بحسب الاسـتعمال لا بالوضع على انه لاضير في التزام كون الكلام اسم جمع ويحيى ايضا في لفظ اسم الجنس . ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اى بجميع حروف مفردة كرجال

برذکے بیشتر سال بروکذشته باشد کذا فی المنتخب وکنز اللغات . وفي الصراح جذع بفتحین آنچه بسال دوم در آمده باشد ارکوسپند و بسال سیوم از کاو و بسال پنجم از شتر . ودر بعضی کتب لغت میگوید الجذع دوساله شدن کوسپند و کاو و آهو و آب و پنچساله شدن اشتر . وفي جامع الرموز فی کتاب الزکوة الجذع من الابل لغة ماتی علیه خمس سنین و بشریعة اربع كما فی شرح الطحطاوی لکن فی عمارة کتب الفقه و اللغة اربع الی تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب و الجذب . و انت الجذع انتهى . و فی کتاب الاضحیة الجذع بفتحین فی اللغة من جنس الضأن ماتم له ستة و من المعز ما دخل فی السنة الثانية و البقرة فی الثالثة و الابل فی الخامسة . و قیل غیر ذلك كما قال ابن الاثیر و فی النریمة هو من الضأن ماتی علیه اکثر الحول عند الأكثر كما فی الکافی و فسر الأكثر فی المحيط بما دخل فی النهر الثامن . و فی الخزانة هو ماتی علیه ستة اشهر و شیء . و فی الزاهدی هو عند الفقهاء ماتم له ستة اشهر . و ذکر الزعفرانی انه ما یكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة و ما دونه حمل انتهى .

( الجرعة ) بالضم و سکون راء مهملة یک آشام از آب و شراب و مانند آن كما فی الصراح و در اصطلاح صوفیه عبارتست از اسرار مقامات که در سلوک از سالک پوشیده مانده بود کذا فی بعض الرسائل .

( الجمع ) بالفتح و سکون المیم فی اللغة بمعنى همه و کروه مردم و کرد آوردن و اسم واحد راجع کردن و نخل بسیار بارکما فی المنتخب . و عند المحاسبین هو زیادة عدد علی عدد آخر و ما حصل من تلك الزیادة یسمى مجموعا و حاصل الجمع . و فی تقييد العدد بالآخر اشارة الی انه لا بد من التغاير بین العددين حقيقة کان یكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان یكون کل منهما خمسة مثلا اذ حینئذ لا یسمى جمعا بل تضعیفاً هكذا یفهم من شرح خلاصة الحساب . و عند اهل البدیع هو من المحسنات المعنویة و هو ان یجمع بین شیئین او اشیاء فی حکم . کقولہ تعالی المال و البنون زينة الحیوة الدنیا . جمع المال و البنون فی الزينة کذا فی الاقنآن و المطول . و عند الاصولیین و الفقهاء هو ان یجمع بین الاصل و الفرع لعلة مشتركة بینهما لیصح القیاس و یقابله الفرق و هو ان یفرق بینهما بابداء ما یختص باحدهما لئلا یصح القیاس کذا فی شرح المواقف فی المقصد السادس من مرصد النظرة و تلك العللة المشتركة تسمى جامعاً كما یجئ فی لفظ التمثیل فی فصل اللام من باب المیم . و عند المنعقین هو کون المعرف ای بالکسر بحيث یصدق علی جمیع افراد المعرف ای بالفتح و یسمى بالعکس و الانکاس ایضاً كما یجئ و ذلك المعرف ای بالکسر یسمى جامعاً و منعکساً و بهذا المعنی یستعمله الاصولیون و المتکلمون و غیرهم فی بیان التعریف . و یطلق علی معنی آخر ایضاً



### فصل الشين المعجمة

(الجوارش) بضم الجيم وكسر الراء المهملة معرب كوارش والجوارن بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • والفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة وحلوة وطيبة ومنته والجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

(الجاورشية [۱]) هي بثور صغار متفرجة حمر الاصول وربما كان معها لدغ شديد وورم وسيلان صديد وهو من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

(الجيش) بالفتح وسكون المشاة النحائية في اللغة لشكر • وسريه ياردة از لشكر كما في الصراح وقد فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربع مائة واقل السرية مائة • وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربع مائة واقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضخان وهكذا في جامع الرموز والبرجندی في كتاب الجهاد • وفي الدرر السرية من اربعة الى اربع مائة من المقاتلة •

### فصل الظاء المعجمة

(الجاحظية) بالحاء المهملة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ [۲] • قالوا الممارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفظه عدم المسهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفظه الغير هي ميل النفس اليه • وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويتمتع انعدام الجواهر انما تبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهوى والنار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والنار من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

### فصل العين المهملة

(الجذع) بالفتح وسكون الدال المهملة نذر عروضيان انداختن هردو سبب وسبب كن كردن تا از مفعولات فاع ماند بجای او فعل نهند چرا که فاع بی معنی است و مستعمل نیست و آن رکن که درو جرع واقع شده باشد آترا مجدوع گویند کذا في عروض سيفي •

(الجذع) بفتح الجيم والذال المعجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از کاو واسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از کوسپند • وباصطلاح فقهاء

[۱] الجاورشية الجاورشية (نسخه)

[۲] كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلافة وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارة البليغة اللطيفة (شرح المواقف)

آنکه در حرکت و کتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله . شعر . رخ تو آفتاب دیدن آن . آفت آب اندرون چشم است . مراد آفت که بآب مرکب شده . نوع سیوم تجنيس مزدوج و آن چنان است که جنس لفظی آورده شود متصل یا منفصل بچند حرفی کم از حروف اول . مثال متصل آباد و باد و مثال منفصل چون لفظ کلزار و زار . نوع چهارم محرف یعنی لفظی جنس لفظی آورده شود که بجزئی در آخر بیش یا کم باشد اگر اجزاء بیش باشد زائد خوانند و اگر کم باشد ناقص چون لفظ چشم ناقص و چشمه زائد . نوع پنجم مرکب یعنی يك لفظ بسیط را بکنیم لفظ مرکب کرده . و آن بر دو نمط یکی خطی و لفظی دوم خطی مجرد . و هر يك ازین دو بر دو طریق است متصل و منفصل مثال لفظی و خطی متصل . شعر . ناجان دهمت بکوی ای مر جازا . يك بوسه بده بهاش بشعر جازا . مثال خطی و لفظی منفصل . شعر . هر بار ندیده ام کسی که بار . الا تو بتکرار سؤال سائل . مثال خطی مجرد متصل شعر . هر بار اگر یار نه کو هر بار است . از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است . نوع ششم مستحیل یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد . و آن بر سه گونه است . مضارع . یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر در حرف اخیر چون آزار و آزاد و تبدیل . یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت و بشارت . و مطرف . یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری . نوع هفتم تجنيس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر و صفر . نوع هشتم تجنيس خطی یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین اتمی . و در مجمع الصنائع کوید لاحق است تجنيس خط کلامیکه الفاظ او دامن دار برابر یکدیر واقع شوند مثاله . شعر . چو آن جان جهان دامن کشان شد از چن بیرون . روان شد جان مرغان چن کفتی ز تن بیرون . و اگر در انشای این قسم لفظ دامن مذکور باشد پسندیده آید . و آنچه در آن جنس لفظ نکاهدارند آنرا متجانس گویند .

(التجنيس) عند الغناء العرب والفرس قر عرفت قبيل هذا . وعند المحاسين هو جعل الكسور من جنس كسر . معين ويسمى بالسط ايضا والعدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنسا بالفتح وبمبسطا . مثالا اردنا تجنيس اثنين وثلاثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي الجنس والمبسط . وطريقة معروف في كتب الحساب .

(التجانس وكذا المجانسة) بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان والفرس وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف والاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالهم .



الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي وان الممدود في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ . وقد صرح به المحقق التفتازاني في آخر فن البديع وقال ان كون اسكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه (قائده) لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين . قيل لم يقل وما انت بمصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مؤمن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن . ومقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقرله تعالى اتدعون بعلا وتذرون احسن الخالقين لم لم يقل وتدعون احسن الخالقين مع ان فيه رعاية الجناس لان تدع اخص من تذر لانه بمعنى ترك الشئ مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الايداع فانه ترك الوديعة مع الاعتناء بحالها ولذا يختار لها من هو مؤتمن عليها ومن ذلك الدعة بمعنى الراحة . واما يذر فعناه الترك مطلقة او الترك مع الاعراض والرفض الكلبي . قال الراغب يقال فلان يذر الشئ اى يقذفه لقلّة الاعتداد به . ومنه الوزر قطعة من اللجم لقلّة الاعتداد به ولا شك ان السياق انما يناسب هذا لا الاول فايد ههنا تشنيع حالهم في الاعراض عن ربهم وانهم باغوا الغاية في الاعراض كذا ذكر الخولي . وقل الزملاكاني ان التجنيس تحسين انما يستعمل في مقام الوعد والاحسان لافي مقام التهويل هذا كله خلاصة ما في المطول والانتقان . واما التجنيس عند اهل الفرس فقال في جامع الصنائع ما اين صنعت رابطور پارسيان بيان كنيم پس كويم تجنيس نزد پارسيان آنست كه لفظي مقابل لفظي چنان آرد كه در صورت موافق وبمعنى مخالف بود . واين متنوعست . نوع اول بسيط وآن آوردن دو لفظ متجانس است . واين بر دو طريق است . يكي بسيط متفق وآن چنانست كه هر دو لفظ در عدد حروف وكتابت وتلفظ متفق باشند چون لفظ خطا كه دو معنى دارد . وديكرى بسيط مختلف وآنچنانست كه در ارکان متفق باشند جز در تركيب [۱] چون لفظ تارها درين . مصراع . ع . تارها كردى ازان زلفين مشكين تارها . نوع دوم مركب تام وآن آنست كه مقابل لفظي كه در حروف بسيار باشد دوياسه لفظ اندك حروف آرند تا بدان برابر شود . واين نيز بر دو طريق است . مركب تام متفق كه در همه ارکان متفق باشند مثاله . شعر . همچون لب او چو دیده ام مرجازرا . خواهم كه فدای او كنم مرجازرا . لفظ مرجان در مصراع دوم مركب شده از لفظ مروجان ودر مصراع اول ، فرد است . و مركب تام مختلف . واين بر دو گونه است . يكي آنكه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت مثاله . شعر . از فراق رخ چو كزارت . عاشق خسته زير كل زارت . كلزار با لفظ زار مركب شده . وديكرى

او الاول . ويسمى بعضهم اثنائي بالتوحد كقوله تعالى وانظر الى آسمك ولكننا كنا مرساين من آمن بالله ان رهم بهم مذبذبين بين ذلك . وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل . ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلاثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كداس وطامس اوفي الوسط نحو ينون وينأون اوفي الآخر نحو الحيل والخير والاى وان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا اما في الاول كهمزة ونزة اوفي الوسط نحو تفرحون وتمرحون اوفي الآخر كالامر والامن . وفي الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والطاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة . وان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب . وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى اولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قاب الكل نحو فتوح حنف والايسمى قلب البض نحو فرقت بين بني اسرائيل . واذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كأنهما جناحان للبيت كقول الشاعر . مصراع . لاح انوار الهدى من كفه في كل حال . واذا ولى احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم البيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم . تنبيه . اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا واختلفا في انواع الحروف واعادها اوفيها مع ثالث كالهية والترتيب لايمد ذلك من باب التجنيس بعد المشابهة . قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان . احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وسماه صاحب الاتقان تجنيس الاشتقاق وبالمقتضب . ثم قال . والثاني ان يجتمعهما اى اللفظين المشابهة نحو قال انى لعمركم من اتقوا الله وسماه صاحب الاتقان بجنس الاطلاق . وقال المحقق التفتازانى في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في الحروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولاشك ان قال في المثال المذكور من القول واتقوا من اتقى بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق . قال المحقق التفتازانى في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهم اشد حبا واقل خبا . وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في مسعود متى يعود وفي المستنصر جنة المسمى يضره حية انتهى . ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس



ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان الفس تشوق اليه  
 (التقسيم) الجناس ضربان . احدهما التام وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف  
 واعدادها وهيئاتها وترتيبها . فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج فان كلا من  
 الفاء والميم وكذا بواق الحروف انواع مختلفة . وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق .  
 وبقولنا وهيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احدهما وضمها في الآخر فان هيئة  
 الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها . وبقولنا وترتيبها اى تقديم  
 بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والحتف . ثم ان كان اللفظان  
 المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مائلا لان النائل  
 هو الاتحاد في النوع ونحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اى من ساعات  
 الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة . وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد . والتجنيس  
 ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين  
 وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على  
 القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اى  
 بليدا . وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابى تمام . شعر . ما مات من كرم  
 الزمان فانه . يحيى لى يحيى بن عبد الله . فان يحيى الاول فعل مضارع والثانى علم .  
 وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس  
 المركب . والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار .  
 وان كان مركبا من كلمتين . فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابهة نحو . شعر . اذا ملك  
 لم يكن ذاهبة . فدعه فدواته ذاهبة . اى غير باقية وذهابة الاولى مركب . من ذاهبة  
 بمعنى صاحب هبة . وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا . شعر . نحو كلكم قد اخذ الجام  
 ولا جام لنا . ما الذى ضر مدير الجام لوجامنا . اى علمنا بالجميل . وثانيهما غير التام وهو  
 اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف  
 المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في الحركة والسكون كقولهم  
 جبة البرد جنة البرد . فلفظ البرد الاول بالضم والثانى بالفتح . واما لفظ الجبة والجنة  
 فن التجنيس اللاحق . وقولهم الجاهل اما مفرط او مفرط بتشديد الراء والاول بتخفيفها .  
 وقولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء واشرك الاول بفتحتين . وان  
 اختلفا في اعدادها فقط يسمى نافصا . والاختلاف في عدد الحروف . اما بحرف في الاول  
 نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق اوفى الوسط نحو جدى جهدى اوفى  
 الآخر نحو عواص وعواصم . وربما يسمى هذا القسم الآخر بالمطرف ايضا . واما باكثر  
 من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر

عرضا عاما لانهما بهذا الاعتبار لا يقلان في جواب ماهو اصلا . وهما مباحث تطالب من شرح المطالع وحواسيه (التقسيم) ثم الجنس اما قريب اربعد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها . وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات . واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة واذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد اكن كما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب واذا ترقينا عنه يقطع الجزء الآخر عن الاعتبار . ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولا تذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركب الماهية من اجزاء لا تنتهى وهذا محال . والانواع تنتهى في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع . فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه وتحته جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي . او لا يكون فرقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ايس بجنس له . او يكون تحته جنس لافوقه وهو الجنس العالى ويسمى جنس الاجناس ايضا كالعقول العشرة . او يكون فوقه جنس لالتحته وهو الجنس السافل كالحيوان . والشيخ لم يعدد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث وكأنه نظر الى ان اعتبار المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب . واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه . ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطباب .

(الجناس) عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اى في التلفظ ويسمى بالانجنيس ايضا . والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح . فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حاقت لحية موسى باسمه . وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل . وفائدة الجناس الميل الى الاصفاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصفاء اليها



في بيان قول الهداية وان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حريج . مهر المثل على ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابى يوسف رح . وعند محمد رح المختلفين بالمقاصد . وعلى قول ابى حنيفة رح هو المقول على متحدى الصورة والمعنى . وقال ايضا الحرم مع العبد والحل مع الحر عند ابى يوسف رح جنسان مختلفان لان احدهما مال مقوم يصلح صداقاى مهرا والاخر لا . والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رح اذ معنى الذات لايفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا . فاما الحل مع الحر فجنسان اذ المطلوب من الحر غير المطلوب من الحل . وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الابتدال الصورة والمعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الحر والحل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى . فعلى هذا الجنس عند ابى يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام . وعند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اى المنافع والاعراض . وعند ابى حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى . واما على ما ذكره سابقا فالحر مع العبد ليسا جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابى يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حرو عبد مثلا . وكذا الحل والحر ليسا جنسين لا عند ابى يوسف ولا عند محمد رحمه الله بل مندرجان تحت جنس واحد الاشربة . وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو . فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكللى والجزئى لان الجزئى مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس . والمقول على كثيرين كالجنس القريب يخرج به الجزئى ويتناول الكلليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لهما لانه مرادف للكللى الا ان دلالة تفصيليه ودلالة الكللى اجمالية . وقيل هو الكللى المقول على كثيرين الح وهو لا يخلو عن استدراء . وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد . وقولنا فى جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اى الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها فى جواب ما هو ادم دلالتها على الماهية بالمطابقة . فان قيل الفصل قد يكون مقولا على مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشى فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول فى جواب ما هو على الماشى على قدمين والماشى على اربع . قلت الكلليات من الامور الاضافية التى تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الحيثية فيها . فالمرء ان الجنس مقول فى جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس والماشى اذ اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخلين فى الحسد وان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او

في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة . ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس صرح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شئ وعلى كل ما شبهه . وعند الفقهاء والاصوليين عبارة عن كل ما مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين باغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واما ما وشاهدا في الحدود والقصاص وهما للجمع والاعياد ونحوه . والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لأمور البيت وغير ذلك والرجل والمرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كل ما مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولاشك ان افراد الرجل والمرأة كلهم سواء في الاغراض فكل زيد ليس بجنس ولا نوع . وبالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنعقيين جنس عند الفقهاء هكذا في نور الانوار شرح المنار في بحث الخاص . فالمعتبر عندهم في الجنس والنوع الاختلاف والاتفاق في الاغراض دون الحقائق . ويؤيده ما ذكر في البرجندی شرح مختصر الوقاية في فصل السلم حيث قال وفي بعض كتب الاصول . الجنس عند الفقهاء كل ما مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد والاحكام . والنوع كل ما مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد والاحكام انتهى . لكن في العضد وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس قيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنعقيين فالمندرج كالانسان جنس والمندرج فيه كالحيوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي . ومن ههنا يقال الاتفاق في الحقيقة تجانس والاختلاف فيها تنوع انتهى . والى هذا اشار في جامع الرموز في كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الاصولية انتهى . وفيه في فصل المهر ويجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا . وقد يطلق على الخاص كالرجل والمرأة نظرا الى فحش التفاوت في المقاصد والاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة وفيه دلالة على ان المشرعين ينبغي ان لا يلتفتوا الى ما اعطاه الفلاسفة عليه كما في الكشف انتهى . وفيه في فصل الربوا الجنس شرعا التساوي في المعنى باتحاد اسم الذات والمقصود والمضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر والشبه ولحم البقر والغنم والثوب الهروي والمروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى . وفي النهاية في كتاب الوكالة المراد بالجنس والنوع ههنا غير ما اصطلاح عليه اهل المنطق فان الجنس عندهم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالانسان مثلا . والصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي . والمراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك وبالنوع الصنف انتهى . وفي فتح القدير في باب المهر



بحرف فهو حقيقة او محذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز . والسادس التقديم والتأخير عدة قوم من المجاز لان تقديم مارتبته التأخير كالمفعول وتأخير مارتبته التقديم كالفعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه . قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان ( فائدة ) المجاز واقع في اللغة خلافا للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائي قال لو كان المجاز واقعا للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة . ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والتمار لليليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام الزدود . فان قيل هو مع القرينة لا يخلو غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه . اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع واثبت سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فانزع لفظي . وكذا المجاز واقع في القرآن واندكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خوزير منداد من المالكية . وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت المنكوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعا اذ لا بد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعرة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم اهمام النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه . وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى المضدى وحواشيه والاطول .

( الجاروزية ) اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لاتسمية وكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في تعريفات السيد الجرجاني .

### فصل السنين المهملة

( الجنس ) بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله الاطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس كونه ازهر چیزی كه درو كونه باشد وهكذا في المنتخب ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شئ وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع . والفقهاء يقولون لا يجوز السلم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى . وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس صرح به المولوى عبد الحكيم في حاشية الحياالى في قوله والملم بالحنائق متحقق خلافا للسوفسطائية . وبالظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على مايجب

بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في النولوج (فائدة) الحقيقة لا تستلزم الجواز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وهذا متفق عليه . واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ماوضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه . القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم الجواز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى . وقولهم رحمان اليامة لمسيمة الكذاب نعت مردوده وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين . فان قيل المجاز لغة قد يحى شرعا او عرفا . قلت المراد العدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي . ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جالس اندار وسير الليل وسير شديد على مامر . ودليل الفريقين يطلب من العضدي (فائدة) من الالفاظ ماهي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء . احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في اقرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للإشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام . وثانيها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا . قيل والذي يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة . وثالثها الاعلام كذا في الاتقان . قال الآمدى الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تأمل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبههما مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما حدثت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التقازاني في حاشية العضدي . ووجه التأمل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فسلم ولا يجدى نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصديق تعريف الحقيقة عليها (فائدة) قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي سنة . احدها الحذف كما يحى . والثاني الكناية كما تحى ايضا . والثالث الالتفات . قال الشيخ هاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد . والرابع التأكيذ زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة . قال الطرطوسي من سماء مجازا قلنا له اذا كان اتاكيد باللفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانهما لفظ واحد واذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول . الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة . قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني وله افاظ دالة عليه وضعا فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت



احق ان يرضه اى يرضوهما فافرد اتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على  
 المثنى . ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اى الاناسى . ومثال اطلاق المثنى  
 على المفرد القيا في جهنم اى الق في جهنم . ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب  
 الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو يخرج منهما الاول والمرجان وانما يخرج من احدهما وهو  
 الملح دون العذب ونحو يؤمكما اكبر كما خطبا لرجلين ونظيره نحو وجعل القمر فيمن نورا  
 اى في احديهما . ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان  
 البصر لا يحسن الا بهما . ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعنى  
 ونحو ونحن اقرب ايه من جبل الوريد اى انا . ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طئنين ونحو  
 فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صفت قلوبكما اى قلبا كما ونحو فاقطعوا  
 ايديهما اى يديهما . ومنها اطلاق الماضى على المستقبل لتحقق وقوعه نحو اتى امر الله اى  
 الساعة بدليل فلا تستعجلوه ونحو ونادى اصحاب الجنة . وعكسه لافادة الدوام والاستمرار  
 فكانه وقع واستمر نحو ولقد علم اى علمنا . ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم  
 الفاعل او المفعول لانه حقيقة فى الحال لافى الاستقبال نحو ان الدين لواقع ونحو ذلك يوم  
 مجموع له الناس . ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نهيا او دعاء مبالغة فى الحث عليه  
 حتى كأنه وقع واخبر عنه نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لاتنفقوا ونحو لا تثرى  
 عايكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفر لهم ونحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين  
 كاملين . وعكسه نحو فايمدد له الرحمن مدا اى يمد . ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو  
 يا حسرة على العباد ونحويا للماء وبالدواهى . ومنها وضع جمع القلة موضع الكثرة نحو وهم فى  
 الغرفات آمنون وغرف الجنة لا تحصى . وعكسه نحو يتر بصن بافسهن ثلثة قروء . ومنها تذكير  
 المؤنث على تأويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تأويل البلدة بالمكان . ومنها تأنيث  
 المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انت الفردوس وهو مذكر حملا على  
 معنى الجنة . ومنها التقلب وهو اعطاء الشئ حكما غيره ويجبى فى محله . ومنها التضمنين ويجبى  
 ايضا فى محله (فائدة) لهم مجاز الحجاز وهو ان يجعل المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة  
 بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثانى لملاقاة بينهما كقوله تعالى لاتواعدوهن  
 سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطى تجوز عنه بالسر لكونه لا يقع غالبا الا فى السر وتجوز به  
 عن العقد لانه مسبب عنه فالصحيح للمجاز الاول الملازمة وللثانى السببية والمعنى لاتواعدوهن  
 عقدة نكاح كذا فى الاتقان (فائدة) قد يكون لفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد  
 حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان المعنى فى الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفى  
 المجاز عدم الوضع فى الجملة فان اتفق فى الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع  
 الاوضاع المذكورة فهى الحقيقة المطابقة والافهى الحقيقة النقيدة وكذا المجاز قد يكون مطلقا

السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو ام اتزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما لاسما من لوازمه . الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اى هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لاسما لازمة له . التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اى مطرا . العاشر عكسه نحو وما كانوا يستطيعون السمع اى القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع . ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابوكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان . الحادى عشر تسمية الشئ باسم ما كان عليه نحو وآتوا ايتامى اموالهم اى الذين كانوا يتامى اذلا يتم بعد البلوغ . اثانى عشر تسميته باسم مايؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خرا اى غبا تؤل الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اى صاروا الى الكفر والفجور . الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو نفى رحمة الله اى فى الجنة لانها محل الرحمة . الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اى اهل ناديه اى مجلسه . الخامس عشر تسمية الشئ باسم آلهة نحو واجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ثناء حسنا لان اللسان آله . السادس عشر تسمية اشئ باسم ضده نحو فبشرهم بهذاب اليم اى انذرهم . ومنه تسمية الداعى الى الشئ باسم الصارف عنه ذكره السكاكى نحو ومامنك ان لاتسجد اى مادعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا . السابع عشر اضافة الفعل الى مالم يصلح له تشبيها نحو جداز يريد ان ينقض فاقامه وصفه بالارادة وهى من صفات الحى تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته . الثامن عشر اطلاق الفعل والمراد مشارفته ومقاربتة وارادته . نحو فاذا جاء اجلهم لايسأخرون ساعة ولا يستقدمون اى فاذا قرب مجيئه . وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لايتصور تقديم ولا تاخير . وقيل فى دفع السؤال ان جملة لايسقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لاعلى الجزاء وحده . ونحو واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اى اردتم القيام . التاسع عشر القلب ويحى فى محله نحو عرضت الناقة على الحوض . العشرون اقامة صيغة مقام اخرى . منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولى ولهذا افردته وعلى المفعول نحو ولا يحيطون بشئ من علمه اى من معلومه وضع الله اى مصنوعه . ومنها اطلاق الافعال والمفعول على المصدر نحو ليس لوقعها كاذبة اى تكذيب وبابكم انفتون اى الفتنة على ان الباء غير زائدة . ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اى مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اى لا معصوم وعكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا . وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لايحس به احد وانه كان وعده مأثيا اى آتيا ونحو فى عيشة راضية اى مرضية . ومنها اطلاق فاعل بمعنى مفعول نحو وكان الكافر على ربه ظهيرا . ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو والله ورسوله



الغائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب والجهاز لفظ افيد به في اصطلاح التخاطب لا بمجرد وضع اول \* ولا بد في الجهاز من تصرف في لفظ او معنى وكل زيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او تركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى \* فوجوه التصرف في اللفظ \* الاول بالقصان نحو اسأل القرية \* الثاني بالزيادة نحو ايس كمثل شئ على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثالا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالجهاز لانه \* وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ماشئ كمثل ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهلها ومن نفى مثل المثل الى نفى المثل \* الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمنعه بوجه كالايد للقدرة \* الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدر ممن لا يعتقد ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما \* وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيب بالوضع لاختلافها باللفظ وهذه وضعت للملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبدالقاهر \* وقيل ان المجاز في انبت \* وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا \* وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ماعنده ليفهم منه ماعنده ويتميز عن الكذب بالفرينة \* واما وجوه التصرف في المعنى \* فالاول بالقصان كالمشفر للشفة والمرسن للأنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسموه مجازا اغريا غير مقيد \* والثاني بالزيادة نحو واوتيت من كل شئ اى مما يؤتى \* ثلثها وهو عكس ما قبله اى اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص بآسره \* والثالث بالنقل لمفرد نحو فى الحمام اسد \* والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم واما من يعتقد أنه فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه \* قال صاحب الاقنان المجاز قسمان \* الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة للملازمة له \* والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز الاغوى وهو استئمال اللفظ في غير ما وضع له اولا \* وانواعه كثيرة \* الاول الحذف كالجحى \* الثاني الزيادة \* الثالث اطلاق اسم اكل على الجزء نحو يحملون اصابعهم فى آذانهم اى انا ما هم \* الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اى ذاته \* والحق بهذين النوعين شيان \* احدهما وصف البعض بصفة اكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطاء صفة الكل وصف به الناصية وعكسه نحو انا منكم وجلون واوجل صفة القلب \* والثاني اطلاق لفظ بعض مرادا به الكل نحو نحوولا بين لكم بعض الذى تختلفون فيه اى كله ونحو وان يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم اى كل الذى يعدكم \* الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اى رسوله \* السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن فى الارض اى المؤمنين بدليل قوله ويستغفرون لالذين آمنوا

بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب والمعنى الى ما يخالفه بالكيفية نحو قوله تعالى ليس كمثله شئ . فخرج مالا يغير شيئا نحو فها رحمة وما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة وما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة الالم للعهد وما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكيفية مثل ان زيدا قائم . وفيه نظر لان المراد بالزيادة ههنا ما وقع عليه عبارة النحاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظا ومعنى لم يحتل . فقد خرج سرت في يوم الجمعة وان زيدا قائم ونحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لا حاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب والمعنى رأسا وبالكيفية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له . وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من الجواز ممنوع اذ لو جعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الاصول فهو لا يكون في شئ من هذا النوع من الجواز اذ المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح . او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلى كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلى الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو الجواز بالمعنى الاول . وقال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الاصوليين لما عرفوا الجواز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فلفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمرة هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمال القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان . وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز انتهى ويؤيده ما قال صاحب الاطول . ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعا افراديا وضعا تركيبيا فهي مع كل اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضعت له مع اعراب آخر فقد اخرجت عن المعنى الموضوع له التركيبى الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنيين تعلق به السؤال وقد استعملت في معنيين تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم للمجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانية به . اعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوى والعقلى والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد



استعمله النحوى فى مقابل الاسم والحرف يكون حقيقة اصطلاحية وفى الحدث يكون مجازا اصطلاحيا \* ولفظ الدابة اذا استعمل فى العرف العام فى ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية وفى كل مايدب على الارض مجازا عرفيا \* تنبيه \* المجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل فى لازم ماوضع له الخ على ماعرفت وثانيهما الاخص منه المقابل للشرعى والعرفى كماعرفت ايضا قبيل هذا \*

(والجواز المشهور) هو اللفظ المشتهر فى معناه المجازى حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم ويقابله غير المشهور \* واما المجاز بالزيادة والنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ ويسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ ويسمى مجازا بالزيادة \* وقال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير فى جامنى القوم غير زيد فان حكم اعرابه كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لايحفظ لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء \* لكنه يخرج عنه ماينبغى ان يكون مجازا وهو جملة حذف ماضيف اليها واقيمت مقامه نحو ما رأيت مذ زمان سافر فانه فى تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة ومنها حكما \* ويدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ماالكافة وان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نونى ان وتخفيفها ونحو ذلك [١] \* فالصحيح كلمة تغير حكم اعرابها الاصلى الى غيره اى الى غير الاصلى فان ربك فى جاء ربك تغير حكم اعرابه الاصلى اى اعرابه الذى يقتضيه بالاصالة لا بتبعية شئ آخر وهو الجر فى المضاف اليه الى غير الاصلى الذى حصل بمتابعة امر آخر كالرفع الذى حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف ونسبته له وليس ماغير فيه الاعراب الاصلى فى الامثلة المذكورة الى غير الاصلى بل الى اصلى آخر \* وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق ومازيد بقائم مع ان فى المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين [٢] \* قال المحقق النفى ساذنى ماخاضه ان الامدى عرف المجاز بالنقصان فى الاحكام بانه اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب والمعنى الى ماخالفه رأسا كنقصان الامر والاهل فى قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثانى فى قولنا زيد منطلق وعمرو ونقصان مثل ذوى من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان فى من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه \* وعرف المجاز

[١] مما معرفة لو كنت فى درجة من العطن كذا فى الاطول (لمصححه)

[٢] وزاد قيدا لاخراجهما بان قال او زيادة لفظ مستغنى عنه استغناء واضحا نحو كفى بالله وبحسبك زيد بخلاف ليس زيد بقائم ومازيد بقائم وفسر شارحوا المفتاح الاستغناء الواضح بالم يظهر لزيادته فائدة وزبادة الباء فى النفى لتأكيد النفى كذا فى الاطول (لمصححه)

امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى للمتعدد في امر ما اي  
انك متردد في الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تدرده في امر بصورة تردد  
من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى  
فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة . ووجه الشبه وهو الاقدام  
تارة والاحجام اخرى متوزع من عدة امور كما ترى . وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا  
وتؤخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتباره فتحقق المركب  
المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب  
في الاستعارة التمثيلية ( فائدة ) قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل  
الاستعارة . اما كونه تمثيلا فلا يستلزمه التمثيل . واما كونه على سبيل الاستعارة فلان الاستعارة  
لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلي . وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقيد  
بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق  
التمثيل مطلقا على التشبيه وبسمى مثالا ايضا ويحيى في محله في فصل اللام من باب الميم .  
الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسما مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة  
كاليد في العمة والاستعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويحيى في محله مستوفى في فصل  
الراء من باب العين . الثالث المجاز اللغوي وكذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي  
خاص او عام كذا في المطول . وفي الاطول ان المقسم الحقيقة والمجاز المفرد به صرح الخطيب  
في الايضاح . اما في الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي حقيقة لغوية وان كان  
الشارع فشرعية والاعرفية عامة او خاصة وبالجملة ينسب الى الواضع . واما المجاز فلان  
الوضع الذي به وقع التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ماوضع له في ذلك الوضع ان  
كان وضع اللغة فالمجاز لغوي وان كان وضع الشرعي فشرعي والافرع في عام او خاص .  
وفسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالتحوي والصرفي والكلامي . والشرع  
وان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته . والعام بما لا يتعين ناقله . وفيه ان التحوي  
مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل التحوي وغيره فجعل احدهما متعينا  
والآخر غير متعين لا توجيه له . ويمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ للاستعمال  
في تحصيل امر مخصوص والتحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل التحوي بخلاف  
اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصوص هكذا  
في الاطول . ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام . ولعرف الخاص يسمى  
اصطلاحا . فاعظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصوص يكون  
حقيقة لغوية وفي الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا . ولفظ الصلوة اذا استعمله الشارع  
في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية وفي الدعاء يكون مجازا شرعيا . ولفظ افعل اذا



اللفظ المشترك في التعريف \* [١] ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفازاني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف \* [٢] ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم المستعمل والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلة فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه \* واعترض المحقق التفازاني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالاخبار المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك \* وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلاً هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بانبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة \* وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب \* ولا يبعد ان يقال ماسوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعرض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلاً هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير المركب مجازاً بتبعية ذلك التجوز فلو عد اللفظ الذي صار مجازاً للتجوز في جزئه قسماً على حدة من المجاز لكان جائئ اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله وامثالهما مجازات مركبة ولم يقل به احد \* بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شيء من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نقل الى غير معناه من غير تصرف في شيء من اجزائه \* فالجواز المركب اللفظ المستعمل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلى ولا شيء مما ليست علاقته التشبيه كذلك \* بقى ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شيء من اجزائه الا ان يتكلف ويقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التمرىض فهو من قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يوذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتأمل \* ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كالاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اى شيء اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح

[١] اوعن اخذ المعرف في التعريف كما في الاطول (لمصححه)

[٢] وفي الاطول ولم يحوز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة فيغنى عن اعتبار التركيب في التعريف لانه قد سبق منه ان طرف التمثيل قد يكون مفرداً وهذا يقتضى صحة بناء الاستعارة المفردة على التمثيل فاخراج قوله تشبيه التمثيل تلك الاستعارة لا يصلح للتعويل انتهى (لمصححه)

المستعمل . وقولنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ماوضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فانه حقيقة مع انه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ماوضع له . وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك اليه مامر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها . وقولنا مع قرينة عدم ارادته احتراز عن الكناية وهذا انما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة او بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب اليه صاحب التلخيص . واما عند من يقول بكونها مجازا فلا بد من ترك هذا القيد . وههنا تقسيمات . الاول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالجهاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ . والمجاز المركب المستعمل في لازم ماوضع له الخ هكذا يستفاد من الاطول . وهو يشتمل الاستعارة وغيرها ويؤيده ماوقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة مانة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة والايسمى استعارة تمثيلية انتهى . وقال شارحه ماحصله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر والانشاء المستعمل في الخبر ولايشتمل المجاز المركب ماتجوز في احد الفاظ فيه . فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته الجمعية في غير ماوضع له الخ . فلا يرد ان ماتجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ماوضع له فقد استعمل مجموعه في غير ماوضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء . ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا . وانما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى . وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصل تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى . [١] فبقيد المركب خرج المجاز المفرد . والمراد بالمعنى الاصل المطابق وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتنى عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الا في وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام . ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحتراز عن استعمال

[١] قوله فبقيد الخ لا يخفى ان تعريف المجاز المركب في التلخيص خال عن قيد المركب فالصواب ان يقول فيوضح قيد المركب بقرينة ان المعرف مقيد بذلك الفيد خرج المجاز المفرد نعم ان الخطيب قال في الايضاح في تعريف المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ فذكر فيه قيد المركب فلو قال المؤلف وقال الخطيب في الايضاح المجاز المركب هو اللفظ المركب الخ ثم قال فبقيد المركب الخ لاصاب ( لمصححه )



يديك . فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل فى غير ماوضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز . والثانى المجاز الذى لم يستعمل فيما وضع له لافى وضع به التخاطب ولا فى غيره كالاسد فى الرجل الشجاع . وقيل معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له اوغيره طلب دلالة عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا اذلا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطا . من قيد المستعمل . وبقوانا فى وضع به التخاطب خرج القسم الآخر من المجاز وهو مااستعمل فيما وضع له لافى وضع به التخاطب كلفظ الصلوة فيستعمله المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء مجازا اذ لم يوضع فى هذا العرف للدعاء بل فى اللغة . ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على . معنى بنفسه فخرج المجاز اذ فيه تعيين للدلالة على معنى بالقرينة كما يجىء فى محله فى فصل العين من باب الواو . ولا يخرج المشترك اذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة انما احتيج اليها لمعرفة المراد . وكذا لا يخرج الحرف فانه اما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امر كالى كما هو مذهب المتأخرين او موضوع لمفهوم لا يستعمل ابدا الا فى جزئى من جزئياته كما هو المستفيض . قال صاحب الاطول . ثم نقول كما لايد للنحوى من ضبط مايجرى فى الاصوات المشاركة للكلمات فى كثرة الدوران على الالسنه فى المحاورات حتى نزلوها . نزلة الاسماء المبنية وضبطوها فيما بينها كذلك لابد لصاحب البيان من الالتفات الى دقائق وسرائر تتعلق بها فان البغاء ايضا يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للرائى لفعله المعجب به وهو فى غاية الدناءة وى تهجبا تهكما ويخاطبون بالنازل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات باصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلا له منزلة الحيوان فيجب ان يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملا لها حتى اكاد اجترئ على ان اقول المراد بالكلمة اعم من الكلمة حقيقة او حكما وكذا المراد بما وضعت له وغير ماوضع له انتهى . اعلم انهم اختلفوا فى كون المركبات موضوعة . فمن قال باها ليست موضوعة قال ان الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب . ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشى المطول . واختار صاحب الاطول القول الاخير حيث قال ثم نقول كثير اما تستعمل الهيئة فى غير ماوضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيئات فينبى تقسيم الحقيقة الى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح فى بيان المجاز المركب .

( والمجاز اللغوى ) ويسمى مجازا فى المفرد ايضا وهو اللفظ المستعمل فى لازم ماوضع له فى وضع به التخاطب مع قرينة عدم ارادته اى ماوضع له . واللازم لما وضع له هو الذى يكون بينه وبين ماوضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلايد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقا اى سواء لم تكن هناك علاقة اوكانت ولكن لم يلاحظها

التلبس الفاعلى فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس قولاً لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان وليس ببعيد . وقد سها عضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوباً الى الامام الرازى والرابع منسوباً الى عبد القاهر . ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية رلا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصيد المتكلم هكذا حقق المحقق النهـتـازانى فى حاشية العضدى فان شئت الزيادة فارجع اليه (فائدة) اختلف فى الحقيقة والجواز العقلين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام عبد القاهر فى مواضع من دلائل الاعجاز . وقول جار الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر ولذا اخترناه فى تعريف الحقيقة والجواز اذ نسبة الاسناد الى العقل لذاته ونسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقل . ووجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد فى انبث الله البقل الى ماهو له وفى انبث الربيع البقل الى غير ماهو له مما يدرك بالعقل . من دون مدخلة اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق فى نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ماهو له او الى غير ماهو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت فى محله او متجاوز اياه بعمل العقل . بخلاف الجواز اللغوى مثلاً فانه يتجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى ولهذا يصير انبث الربيع البقل من الموحـد مجازاً ومن الدهرى حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لالتفاوت الوضع عندهما كذا فى الاطول . وان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ماهو له عند المتكلم فى الظاهر . والجواز العقلى مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ماهو له عند المتكلم بتأول . وبالنظر الى هذا ذكر فى التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ماهو فاعل عند المتكلم والجواز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ماهو فاعل عند المتكلم للابسة بين الفعل وذلك الغير .

(والحقيقة اللغوية) هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى وضع به التخاطب وهى قسمان . مفردة . وهى الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ ومركبة وهى المركب المستعمل فيما وضع له الخ . وقولاً فى وضع به التخاطب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع له . ومعنى الظرفية اعتبار الوضع الذى به التخاطب اى المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به التخاطب ونظراً اليه . والوضع اعم من اللغوى والشرعى والعرفى الخاص والعام . فهذا اولى مما قيل فى اصطلاح به التخاطب اذ لا يطلق الاصطلاح فى الاصطلاح على الشرع والعرف واللغة بل هو العرف الخاص . فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازاً . وبقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين . احدها ما استعمل فى غير مواضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين



وان قصد كونها مضروبا فيها حقيقة وكذا في ضرب ضرب شديد وضرب التأديب هذا . وقال صاحب الاطول ونحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبنى على ان وضع ذلك الفعل لافادة ايقاعه على ما اسند اليه فيثبت اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول ووضعه مقامه وابرازه في صورته تنبها على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به . ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه وتخيله . فضرب الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأني فيه تفصيل . نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتأديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتبين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التأديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان . هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للتأديب مفعولا له كما هو مذهب ابن الحاجب . واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول (النسيم) المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها . اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل . او مجازيان نحو فما رجحت تجارتهم اى ماربحوا فيها واطلاق الرمح في التجارة ههنا مجاز . او احد طرفيه حقيقى فقط اما الاول او الثانى كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اى برهانا وقوله تعالى فانه هاوية فاسم الام لهاوية مجازا اى كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك اتار للكفار كافلة ومأوى . وبالجملة فالجهاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز . ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض . ثم هو غير مختص بالخبر بل يجرى في الانشاء ايضا نحو يا همام ابن لى صرحا كذا في الاطول والاثقان . وهذا التقسيم يجرى في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول (فائدة) لابد في المجاز العقلي من التصرف عن الظاهر بتأويل اما في المعنى اوفى اللفظ اما المسند او المسند اليه اوفى الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد . الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذى يفاد بالكاف ونحوها بل هى عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة مابليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضى علاقته المشابهة بل عقلى وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازى وجميع علماء البيان . الثانى ان المسند مجاز عن المعنى الذى يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب . الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكى . الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التابى الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة

المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر . فخرج بقيد التأول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل انبت اربع البقل . وخرج الكواذب مطلقا . وخرج قول المعتزلي الخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها . والتأول طاب ما يؤل اليه الشيء والمراد به هنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما جعل له الى ما هو حقيقة الامر لانه ان يفهم لاجلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائمه في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم . وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان . ولا ينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر . واما الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم والضلال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز ولو اريد بها وصف الشيء لكونه ملابس ما هو له في الناس بالمسند لكونه مكانا للمسند اوسببا له فيكون المالك الحكيم في كتابه واسلوبه والاليم في عذابه والبعيد في ضلاله كان مجازا داخلا في التعريف . ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل وانبات الربيع وجرى الانهار واجريت النهر مجازات وقد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه واما ان يتكلف في التعريف وصناعة التعريف تأتي الثاني . تنبيه . اعلم ان للفعل وما في معناه ملابسات بالفتح اى متعلقات ومعمولات تلبس الفاعل والمفعول به والمفعول المطلق والزمان والمكان والمفعول له والمفعول معه والحال والتمييز ونحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا حقيقة والى غيره مجاز واسناده الى المفعول به الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة والى غيره للملابسة مجاز . والاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل . وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط وتحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا . واعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه وله والحال والتمييز والمستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل . واسناد الفعل المجهول الى المصدر والزمان والمكان جائز . ولا يجوز اسناده الى المفعول معه والمفعول له بتقدير اللام والمفعول اثني من باب علمت والثالث من باب اعلمت . وبعض المتأخرين ههنا بحث شريف وهو انه كيف يكون جلس الدار وسير سير شديد وسير الليل مجازا وليس لنا مجلوس ومسير ينزل الدار والسير الشديد منزلته ويلحق به . واما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل ويقال له ضرب الدار ان قصده كونه مضروبة فمجاز



في انقطع الجبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ماهو عنه . ومعنى كونه له ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت النسبة للنفي اوللاثبات لا ان يكون قائما به كما قال المحقق التفتازاني حتى لايشكل بقولنا مقام زيد لان القيام حقه ان يسند الى زيد في مقام نفيه عنه بخلاف ماصام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهاره فهو مجاز عقلي نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اى عن النهار وحينئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه فانه من الدقائق . ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ماو ضمير له الى الفعل او معناه . وكون الشيء للفعل او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه . لكن جعل الفعل وما في معناه للذات اعذب من العكس . ولما كان المتبادر ماهو له في الواقع وحينئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ماهو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن انبت الله البقل . وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه ماهو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلى خلق الله الافعال كلها محفيا مذهبه فقيده ثانيا بقوله في الظاهر اى فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا . ومن امثلة الحقيقة العقلية قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه . ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ماهو له الاسناد الى ماهو له من حيث انه ماهو له اذ قد يكون الشيء ماهو له باعتبار غير ماهو له باعتبار آخر . اما في النفي فقد عرفت في قولنا ماصام نهاري . واما في الاثبات فيكما في قول الحسناء تصف ناقة . ع . فانما هي اقبال وانبار . اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كأنها تجسمت منهما فالجواز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنة ليس لها من حيث الحمل والاتحاد فاقبلت الناقة حقيقة وهى اقبال مجاز . ولوقيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون الجواز في الكلمة او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكان مفسولا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الواسطة بين الحقيقة والجواز لان المراد بما في قوله ماهو الملابس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدأ والمبتدأ ليس بملابس .

( والجواز العقلي ) ويسمى ايضا مجازا حكما ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد ومجازا في الاثبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ماهو له بتأول اى غير الملابس الذى ذلك الفعل او معناه يعنى غير الفاعل فيما بنى للفاعل وغير المفعول به فيما بنى للمفعول . ولا يخفى ان غير ماهو له يتبادر منه غير ماهو له في نفس الامر . وبقوله بتأول . يصير اعم من غير ماهو له في نفس الامر ومن غير ماهو له في اعتقاد المتكلم في الواقع اوفى الظاهر . ويتقيد باعتقاد

يطلقان على اللفظ حقيقة وعلى المعنى مجازا هذا . وقالوا لفظ الحقيقة والمجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما فى المفرد او فى الجملة واليه مال السيد السند حيث قال فى حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفى الحقيقة والمجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف به الجملة . وربما يقيدان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين كذا فى التلويح . والاكثر ترك التقييد باللغويين مثلا يتوهم انه مقابل للشرعى والعرفى فانه اللغوى ايضا يطلق على مقابل الشرعى والعرفى كما سيجى . فالقيد بالعقل فى كل واحد منهما ينصرف الى ما فى الاسناد . والمطلق الى غيره . والمجاز اللغوى يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا فى المطول . وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوى على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل الاشتراك المعنوى لا اللفظى كما زعم صاحب المطول وان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا تكون مفردة ومركبة فينبغى ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة . وقد يطلق لفظ المجاز على المجاز بالزيادة والمجاز بالقصان . وكلام السكاكى . شعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال ورأى فى هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومثما به . فالعهدة فى ذلك اى فى جعل اللفظ مشتركا بينهما اشتراكا معنويا اولفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوى واللفظى كما يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول . وقد يقسم المجاز الى المشهور وغير المشهور . وما يميز به الاشتراك اللفظى عن المعنوى هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما فى تعريف واحد فالاشتراك لفظى والا فمعنوى . اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضح حق الاتضاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء بضدادها وايضا لا يكون اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقى فالتشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول .

( الحقيقة العقلية ) اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر كذا قال الخطيب فى التلخيص . فالمراد بالاسناد انسبة سواء كانت تامة او لا كابدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى الفعل اسم فاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد بعضها لا يلزم ان يكون تامة . والاولى ان يقال او ما فى معناه لان معنى الفعل فى الاصطلاح يقابل شبه الفعل وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه فى التركيب ولا يبعدان يحمل المنسوب نحو اتمى ابوه داخلا فى معنى الفعل . واحترز به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحر الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا مجاز . وقوله الى ما هو له اى الى شئ هو اى الفعل او معناه له اى لذلك الشئ . وافراد ضمير هو باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما فى ضرب زيد عمرا او لا كما



في نفس الامر واجبا اوراجحا . وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم اشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا او عقلا . وبالجملة فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوى طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اى لا يحزم بعدمه عنده كما يقال في النقليات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اى احتمال ولا يراد تساوى الطرفين فيكذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اى انه متساوى الطرفين او لا يمتنع اى لا يحزم بعدمه . وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوى فيه الامر ان يشك في انه يستوى فيه الامر ان عقلا . وانت خير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت وترددت في انه متساوى الطرفين اوليس بمتنع الوجود في نفس الامر اوفى حكم الشرع انتهى ما حاصلها . ولا خفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام .

(الاجازة) هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بريدين مسافت و پس افكندن جاى بكذشتن ازوى وكذرانيدن واجازت دادن برنام كسى ودر شعر مصراع ديكرى را تمام كردن ويكى روى طا آوردن ويكى دال كما فى الصراح . وحقيقتهما عند المحدثين الاذن فى الرواية لفظا او كتابة . واركانها المجيز والمجازله ولفظ الاجازة . ولا يشترط القبول فيها . ف قيل هي مصدر اجاز . وقيل هي مأخوذة من جواز الماء يقال استجزته فاجازلى اذا سقاك ماء . وهي عندهم خمسة اقسام . احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخارى او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستى . وثانيها اجازة معين فى غير معين كاجزتك مسوعاتى والصحيح جواز الرواية بهذين النوعين ووجوب العمل بهما . وثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين وجوزها الخطيب مطلقا وخصصها القاضى ابوالطيب بالموجودين عند الاجازة . ورابعها اجازة المعدوم كاجزت لمن يولد والصحيح بطلانها ولو عطفه على الموجود كاجزت لفلان ولمن يولد له فجائز على الاصح . وخامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتى وهي صحيحة . ومن محسنات الاجازة ان يكون المجيز علما بما يجيزه والمجازله من اهل العلم وينبغى للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا فى خلاصة الخلاصة وغيره .

(المجاوز) هو المتعدى كما يجيى فى فصل الواو من باب العين .

(المجاز) بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى فى فصل الراء المهملة من باب العين . وعند اهل العربية خلاف الحقيقة . وها اى الحقيقة والمجاز

( الجواهر العلوية ) هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات .

( الجار ) تخفيف الراء في اللغة بمعنى همسايه . وقال ابو حنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق داره بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكا لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما يتناول الجار الملاصق والملازق . وقال محمد وابويوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محله ويجمعهم مسجد الحلة جار اذ يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا . وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد بشئ من ماله لجاره هكذا في البرجندی وغيره في كتاب الوصية .

### فصل الزاء المعجمة

( الجواز ) بالكسر عمل دار وجرخ كبير وشحنه وسرهنك كما في كشف اللغات . ودر مدار الافاضل كويد جواز معرب جلوز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنك وظالم وبيادة قاضي وببای تازی نیز آمده انتهى . وفي المغرب الجواز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس وفي اللغة الشرطي والجمع جلاويز وجلاوزة .

( الجواز ) بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص وقد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اي لا يمتنع هكذا حق المولوى عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية . وفي المضدى وحاشيته للمحقق التفتازانى ما حاصله ان الجزئ يطلق على معان . الاول المباح . والثانى ما لا يمتنع شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها . والثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساويا الطرفين او مرجوحا . والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالإباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا في المباح الذي هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا . فهذا المعنى اعم من المباح وليس معنيين كما توهم البعض . وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران عقلا . وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه لا يشمل . وقال ما لا يمنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع في فعله وتركه . والخامس المشكوك فيه ويسمى بالاحتمال ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى الطرفان . او غير متمتع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه . فالجائز على هذا يطلق على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه



بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض قسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لافى موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعلوم . والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لافى موضوع . وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل للاشارة . الى ان الوجود الذى به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المنبأ الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات البارى تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها . والى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجى لافى العقل اى انه ماهية اذا قيس الى وجودها الخارجى ولو حفظ بالنسبة اليه كانت لافى موضوع ولاشك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لافى موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهى جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض . وبالجملة فلمتنع ان يكون ماهية شئ توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرأ حتى تكون في الاعيان محتاج الى موضوع ما وفيها لاحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لافى موضوع وماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لافى موضوع واحد كما ان معنى وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء . واما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجى قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوى عبدالحكيم فى حاشية شرح المواقف (التقسيم) قال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية . وان كان محلا لجوهر آخر فهوى وان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اى لاحالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلقى التدبير والتصرف والتحرك فنفس والافعل . وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفى الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولا هوى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا فى شرح المواقف .

(الجوهر الفرد) هو الجزء الذى لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا فى كشف اللغات .

والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المسادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالجهد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال (فائدة) الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحد اى النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان . ثم قال القاضى ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد فى الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره . واما غير القاضى فاهم فيه اختلاف . فقيل يشبه الكرة فى عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما . وقيل يشبه المربع اذ يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروى وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأنى فيها ذلك الانفراج . وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال (فائدة) الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المئين اجساما كثيرة وهذا خلف . وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتماهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف فى موقف الجوهر . وتعرىف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لافى موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود فى موضوع اى محل مقوم لما حل فيه . ومعنى وجود العرض فى الموضوع ان وجوده هو وجوده فى الموضوع بحيث لا يمايزان فى الاشارة الحسية كما فى تفسير الحلول . وقال المحقق التفاضل ان معناه ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده فى الجسم وقيامه به بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه . ورد بانه يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده فى نفسه . واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكنى للترتبت بالفاء التغير الاعتبارى كما فى قولهم رماه فقتله . ان قيل على هذا يلزم ان لا تكول الجواهر الحاصلة فى الذهن جواهر لكونها موجودة فى موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلى او الى الوجود الخارجى . قلت المراد بقولهم الموجود لافى موضوع ماهية اذا وجدت كانت لافى موضوع فلا نغنى به الشئ المحصل فى الخارج الذى ليس فى موضوع بل لو وجد لم يكن فى موضوع سواء وجد فى الخارج او لا فالتعريف شامل لهما . ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل فى موضوع ولا منافاة بين كون الشئ جوهر او عرضا بناء على ان العرض هو الموجود فى موضوع لا ما يكون فى موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل فى الجوهر ويشترط فى العرض . فالمركب الحياى كجبل من ياقوت وبحر من زبيب لاشك فى جوهريته انما الشك فى وجوده . وفيه



العدم بل اذا وجد العرض قام به . وهذا بناء على قولهم بان الثابت في العدم ذوات  
المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا  
باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة . ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم  
وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر  
ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لافي محل . كابي هذيل العلاف فانه قال ان  
بعض انواع كلام الله لافي محل . وبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل . واما  
ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام وارادة حادثين فما لا يلتفت  
اليه اذ عدم الاطلاق تأديبا لا يوجب عدم دخولهما فيه . ومعنى القيام بالمتحيز اما التبعية  
في التحيز او اختصاص الناعت كما يحى في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو  
ويحى ايضا في لفظ القيام ولفظ الحلول . واعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم  
اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافرض والعين اما جوهر او جسم لانه امامتركب  
من جزئين فصاعدا وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر . ويسمى الجزء الذي لا يتجزى  
ايضا . قال احمد جند في حاشيته هذا مبنى على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض  
بحسب الامة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى .  
فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم . وقيل هذا  
على اصطلاح القدماء . والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي  
لا يتجزى بالجوهر الفرد ويؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لاجوهر  
الا التحيز بالذات فهو اما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة  
او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد . وقد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء  
في فصل الالف . ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود  
المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه . واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي  
والراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا .  
واعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون  
له اول وهو التقديم او يكون له اول وهو الحادث . والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر  
او حال في التحيز بالذات وهو العرض او لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى .  
وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد  
خارجة عن التقسيم . ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره  
فان الغير اعم من التحيز وغيره . ويقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه وهو الجوهر فان  
لم يكن متحيزا فهو المجرد والمتحيز اما جسم او جوهر فرد . والى ما لا يكون قائما بنفسه  
بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويؤيده ما في الجلبى حاشية شرح المواقف من ان الراغب

وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرا من جنس النملة فيه سعى وتنفط من مادة صفراوية قليلة التعفن والسوداء . والجمرة مايسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر .

(الجمار الثالث) عند الصوفية عبارة عن انفس والطبع والعادة ويحى في لفظ الحج في فصل الجيم من باب الحاء .

(الجمهورى) هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من اثاث يجعل عليه الماء الذى ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويودع في الاوعية ويخمّر . وقيل مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . وفي النهاية منه حديث النخعي انه اهدى له بختج هو الجمهورى . والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهورى لان جمهور الناس يستعملونه اى اكثرهم وفي الجامع الجمهورى مابقى نصفه من عصير العنب بعد طبخه . والمثلث مابقى ثلثة والبختج مابقى ربعه كذا في بحر الجواهر . وفي البرجندى الجمهورى هو الذى من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويحى في لفظ الطلاء .

(الجوهر) يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان او قديما ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك . ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اى شئ هو فى جوهره اى ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة . والجوهر بهذين المعنيين لاشك فى جوازه فى حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق . ومنها ماهو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحداثا اذ كل ممكن حادث عندهم . واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجوهر المجرد وقد يكون حادثا كالجوهر المادى . وعند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن . فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات والمتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك ويقابله العرض . فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات . فخرج الاعدام والسلوب لعدم حدوثها لان الحادث من اقسام الوجود . وخرج ايضا ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا . وبالجملة فذات الرب تعالى وصفاته ليست باعراض ولا جواهر . وقال بعض الاشاعرة العرض ماكان صفة لغيره وينبى ان يراد بما الحادث بناء على ان العرض من اقسام الحادث والا ينتقض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين وان لم يقل بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية . وقال المعتزلة العرض هو مالو وجد لقام بالمتحيز . وانما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم فى عدم منفكا عن الوجود الذى هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال



من الموشح شرح الكافية ويحى في لفظ الاعراب \* والذي يحصل منه الجر يسمى جارا وعامل الجر واللفظ الذي في آخره الجر يسمى مجرورا \* وجر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة عاها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاول بسبب العامل وجر الثانية لبعامل ولا بسبب التبعية كجر التوابع بل انما يكون بسبب الاتصال والمجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم عند من قرأ بمجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤوسكم \*

(الجوزهر) بفتح الجيم بعدها واو ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اى عقدة الرأس والذنب على ما في بحر الفضائل \* ويطلق ايضا على مثل القمر سمي به اذ على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر \* وقال عبد العلى البرجندي في حاشية الجعفي في باب حركات الافلاك الجوزهر بغير الاضافة يطلق على مثل القمر وبلاضافة يطلق على العقدة \* ويحى ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء من باب الذال المعجمة \*

(الجعفرية) فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر \* بن جعفر \* بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هواشر من الزنادقة والمجوس \* واجماع الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو الص \* وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف \*

(الجفر) بالفتح وسكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستعمل بالدلالة ويسمى بعلم الحروف وبعلم التفسير ايضا \* وفائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل \* ويعرف من هذا العلم حوادث العالم الى انقراضه \* قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفرو الجامعة كيتابان لعلى كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما \* وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه على بن موسى رضى الله عنه الى مأمون بعد ان وعد المأمون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم \* ولمشاخ المغاربة نصيب من علم الحروف يتسبون فيه الى اهل البيت \* ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من دينك الكتابين انتهى \*

(الجمرة) بالفتح وسكون الميم في اللغة آتشك وهى حبات تظهر اما متفرقة او مجمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن ويعمق في اللحم كذا في بحر الجواهر \* وفي الموجز الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بتر اكال منقط محرق محدث للخشكريشت \*

حیرت آمد . نشان ازوی بکفتن غیرت آمد . دران منزل بود کشف و کرامات . ولی باید گذشتن زان مقامات . اگر دنیا وعقی پیش آید . نظر کردن برو هرگز نشاید . بنور ذکر باید در گذشتن . بآب توبه باید دل بشستن . دران حالت مقام نور باشد . زجای آب وکل اودور باشد . چو گردد جان ودل از غیر ادبک . رسد در عالم لاهوت بی باک . دران منزل چهارم جست وجویی . نباشد با خدا جز گفت و کوئی . مقام قرب منزل بی نشانست . جز آن کون ومکان دیگر جهانست . بعون حق رسد آنجا چو سالک . شود بر جملة اشیاء مالک .

(الجدري) بالضم والفتح وسكون الدال والراء المهملتين لغة آبله وهو بشر صغار بعضها يظهر على البدن لدفع من الطبيعة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمئية منبهة في البدن لاغتذائه بها ولذلك قيل ان هذا المرض لا بد ان يعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى في البدن الى حين يحصل لها محرك يحرك القوة الدافعة لدفعها . ومن الناس من يجدر مرتين وذلك عند عدم قوة الطبيعة على دفع المادة في البدن من الصبي بل يبقى شئ منها ثم يتفق اسباب مسخنة رطبة فتحرك المادة وتحرك الطبيعة لدفعها مرة ثانية كذا في بحر الجواهر . وفي الاقسرائي الجدري بشور حمر مائلة الى اليباض تتفرش في جميع البدن اوفي اكثره وتتقيح سرعيا . وسببه غليان الدم وتعفنه بما يخالطه من الفضول الرقيقة المتولدة في سن الطفولة ولذا يحدث للصبان كثيرا . وتفسير المضاعف والمختلط من الجدري يحيى في اعط الحصبة في فصل الموحدة من باب الحاء .

(الجذر) بالفتح وسكون الذال المعجمة بمعنى بريدن وازيغ بر كندن واصل هر چیزی و بدين معنى بكسر جيم نیز آمد . و در اصطلاح محاسبين عدد يرا كويند كه در نفس وى ضرب كنند كذا في المنتخب . وفي خلاصة الحساب وشرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات وضلعا في المساحة وشيئا في الجبر والمقابلة . والحاصل يسمى مجذورا ومربعا ومالا . والتجذير هو تحصيل الجذر . ثم الجذر قسمان منطق وهو ماله جذر صحيح كالتمسعة فان له جذرا صحيحا وهو الثلاثة واصم وهو ماليس له جذر صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة وسبع تقريبا لئس صحيحا . ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا واصم مع ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط . قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجنيسه او قبل تجنيسه على انه يعتبر كأنه عدد صحيح منطقا . وقد يطلق الجذر على معنى يم المساحة والجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالى .

(الجر) بالفتح والتشديد في اللغة زير دادن آخر كلمه را و حرکت زير كما في المنتخب . وعند النحاة يطلق على نوع من الاعراب حركة كان او حرفا ويسمى علامة ايضا كما يستفاد



عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى وما بين ذلك من الاجسام والمعانى والاعراض \*  
والجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمى \* وقال بعض الكبار واما عالم الملكوت فالعبد له  
فيه اختيار مازام فى هذا العالم فاذا دخل فى عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار  
الحق وان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى \* وفى بعض حواشى شرح العقائد  
النسفية فى الخطبة فى اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين وهو عالم المقرين من  
الملائكة وتحتة عالم الاجساد وهو عالم الملك \* والمراد من الجبروت الجبرية وهى عبارة  
من قهر الغير على وفق ارادته \* والجبروت والعظمة بمعنى واحد لفة غير ان فيه معنى  
المباغة لزيادة اللفظ \* وفى اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة  
عن الذات فالاضافة فى نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى  
كلامه \* ودر كشف اللغات ميكويد كه جبروت در اصطلاح سالكان مرتبة وحدث را  
كويند كه حقيقت محديست وتعلق بمرتبة صفات دارد انتهى \* ودر موضع ديكر كويد  
ونيز مرتبة صفات را جبروت خوانند ومرتبة اسماء را ملكوت \* ودر مرآة الاسرار  
ميكويد بدانكه اهل فردانيت را دوام مقام لاهوت است يعنى تجلى ذات ولاهوت دراصل  
لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است وعادت اين قوم است كه چون  
كلامى مخالط كويند چيزى زياده كنند وچيزى حذف نانا محرمان از حقيقت محروم  
مانند \* پس \* لانفى است يعنى نيست تجلى صفات مرطاطة افراد را \* وهو اسم ذات  
است يعنى الا هو مكر تجلى ذات ولاهوت خود يعنى فردانيت را مقام نيست كه خارج  
ازش حدود است ولفظ مقام كه اضافت بآن ميكنند وكويند مقام لاهوت باسناد مجازاست  
اما مقام ندارد \* واسفل اين مقام جبروت است يعنى مقام جبر وكسر خلائق واين  
مقام قطب عالم است كه متصرفست از عرش تا ترى وجبر وكسرهم درشش جهت كنجد  
وقطب عالم رافيض از عرش مجيد است كه تعلق بعزلت ونصب دارد \* واين مقام را  
جبر وكسر ازان كويند كه كرامات اوليا ومعجزات انبياهم ازين عالم است وچون از مقام  
جبر وكسر ترقى كنند بمقام فردانيت كه لاهوت است رسند ودر عالم فردانيت عالم جبروت  
يعنى جبر وكسر كفر است \* اما افراد قادرند برعالم جبروت اكر به جبر وكسر مشغول شوند  
از فردانيت يعنى از تجلى ذات بيقنند وبدين سبب افراد مستور ميانند انتهى \* وقريب  
بدينست آنچه در مجمع السلوك درجائى واقع شده كه منازل خلائق چهارند \* شعر \*  
يكي منزل كه آن ناسوت نام است \* بران اوصاف حيوانى تمام است \* زراه تربيت پيران  
بشارت \* بداده چار منزل بعبارت \* ازان منزل اكر خود بكذرد كس \* رسد در دويمى  
منزل ملك پس \* دران عالم چو او معروف گردد \* ملائكة آسمان مكشوف گردد \*  
چو بر كيرد قدم را اوز ملكوت \* رسد در سيومى منزل بجبروت \* مقام روح برهن

المستثنى على المعادل الآخر مثاله مال الـاخـمسة اشياء يعدل ستة فـحذف خمسة اشياء . من المعادل الاول وهو مال الـاخـمسة اشياء وزيادته على المعادل الآخر يسمى جبرا والحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة وخمسة اشياء \* وقيل حذف المستثنى من احد المتعادلين جبر وزيادة مثله على الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل \* وقد يطلق الجبر عندهم ويراد به علم الجبر والمقابلة وهو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات على وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا وحذف المستثنى من احد المتعادلين وزيادته على الآخر واسقاط المشترك بين المتعادلين على ما بين في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب \* ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه وهو خلاف القدر وهو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى \* فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار \* والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله بالاستقلال وكلاهما باطلان عند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة والحق الوسط بين الافراط والتفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف والتلويح \* وفي الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر على ما قال ابو عبيدة كلام مولد \*

(الجبرية) بفتحيتين خلاف القدريّة على ما في الصراح \* وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط واما لجهة مناسبته بالقدريّة \* وهي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى \* قالوا لاقدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيا يوجد منها \* والله لا يعلم الشئ وعلمه حادث لافي محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة اذ يلزم منه التشبه \* والجنة والنار تفتيان بعد دخول اهلهما فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى \* ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام واجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة \* واما اهل السنة والجماعة وكذا النجارية والضرارية فجبرية متوسطة اى غير خالصة بل متوسطة بين الجبر والتفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه كذا في شرح المواقف \*

(الجبروت) عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة وهي صيغة المبالغة بمعنى الجبر \* والجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه \* او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدى \* والجبار الملك تعالى كبرياؤه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجارى احكامه ويجبر الخلق على مقتضيات الزامه اولانه يستعلى عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية \* والصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويحى في محله \* وفي مجمع السلوك الملكوت عندهم



ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فتيها الا بعد الاجتهاد اللهم  
الا ان يراد بالفقه التيهؤ بمعرفة الاحكام \* وقيد الظن احتراز من القطع اذلا اجتهاد في  
القطعيات \* وقيد شرعى احتراز عن الاحكام العقلية والحسية \* وفي قيد بحكم اشارة الى انه  
ليس من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس  
بداخل تحت الوسع لثبوت لادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن  
اربعة مسائل فقال في ست وثلاثين منها لادري \* وكذا عن ابى حنيفة رح قال في ثمان مسائل  
لا ادري \* واشارة الى تجزى الاجتهاد لجريانه في بعض دون بعض \* وتصويره ان المجتهد حصل  
له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها اولا بل  
لا بد ان يكرن مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل من الادلة \* فقول له  
ذلك اذ لو لم تجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الاخذ بجميع المآخذ ويلزمه العلم بجميع الاحكام  
واللازم متنف لثبوت لادري كما عرفت \* وقيل ليس له ذلك ولا تجزى الاجتهاد والعلم  
بجميع المآخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض المعارض وللعجز  
في الحال عن المبالغة اما لما منع يشوش الفكر او استدعائه زمانا \* اعلم ان المجتهد في المذهب  
عندهم هو الذى له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الاصول التى مهدها امامه  
كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعى وابى يوسف ومحمد من اصحاب ابى حنيفة وهو في  
مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام  
(فائدة) للمجتهد شرطان \* الاول معرفة البارى تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله  
عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجالية وان لم يقدر على  
التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام \* والثاني ان يكون عالما بمدارك  
الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات  
ترجيحها عند تعارضها والتفصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال  
الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية  
من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك \* هذا في حق المجتهد المطلق الذى يجتهد في الشرع \*  
واما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها هذا كله خلاصة  
ما في العوضى وحواشيه وغيرها \*

### ❦ فصل الرأء المهملة ❦

(الجبر) بالفتح وسكون الموحدة في الالة بمعنى شكسه رابستن ونيكوكرذن حال كسى  
على ما في الصراح \* وبدى ونيكى كاراز حق دانستن \* وبزور بركارى داشتن كسى را \*  
وپادشاه وبنده شجاع وفقير على ما في المنتخب \* وعند الصوفية هو الجبروت \* وعند  
المحاسبين حذف المستثنى من احد المتعادلين اى المتساويين وزيادة مثله اى مثل ذلك

لا يدغم حرفا في حرف \* وقيل هذا اقله \* واكمل ان يقرأه على منازله فان قراء تهديدا لفظ به لفظ التهديد او تعظيما لفظ به على التعظيم انتهى مافي الانتقان .

(جودة الفهم) صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني \*

(الجهاد) بالكسر في اللغة بذل مافي الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير \* وفي الشريعة قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز \* ومثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غالب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتلهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم من هذا انتهى \* والسير اشمل من الجهاد كما في البرجندی \* وعند الصوفية هو الجهاد الاضر \* والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة كذا في كشف اللغات \*

(المجاهدة) في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد \* ومجاهده نزد صوفيه عبارتست از كارزار كردن بانفس وشيطان كما في مجمع السلوك \* وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الافتقار الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ماسواه كذا قال ابو عطاء \* وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس في رضا الحق \* وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات ونزع القلب عن الاماني والشهات \*

(الاجتهاد) في اللغة است فراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة \* وفي اصطلاح الاصوليين است فراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي \* والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء \* فقولهم است فراغ الوسع معناه بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجئس \* فتبين بهذا ان تفسير الآمدى ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض \* وذلك لان الآمدى عرف الاجتهاد باست فراغ الوسع في طلب الظن بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه \* وبهذا القيد الاخير خرج اجتهد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي فانه لا يمد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا \* فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد اعم \* وقيل الفقيه احتراز عن است فراغ غير الفقيه وسعه كاست فراغ النحوى وسعه في معرفة وجوه الاعراب واست فراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واست فراغ الاصولى وسعه في كون الادلة حججا \* قيل والظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز



حرف الى اصله من غير تكلف \* وطريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القارئ من مخارج الحروف وصفاتها والوقف والابتداء والرسم \* ومراتب التجويد ثلثة ترتيل وتدوير وحدر والاول اتم ثم الثاني \* فالترتيل المؤدة وهو مذهب ورش وعاصم وحمة \* والحدر الاسراع وهو مذهب ابن كثير وابي عمرو والقالون \* والتدوير التوسط بينهما وهو مذهب ابن عامر والكسائي وهذا هو الغالب على قراءتهم والا فكل منهم يميز الثلثة \* ولا بد في الترتيل من الاحتراز عن التمليط \* وفي الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالرياض ان قل صار سمرة وان زاد صار برصا انتهى \* وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفا لتحقيق حيث قال كيفيات القراءة ثلث \* احديها التحقيق وهو اعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة واتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف ونفكيكها واخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والمؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الالفاظ \* ويستحب الاخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الرءاء وتحرير السواكن وتطين النونات بالمبالغة في الغسات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة وورش \* الثانية الحدر بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبذل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والنفريط الى غاية لانصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو ويعقوب \* الثالثة التدوير وهو اتوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكرز الائمة بمن مد المنفصل ولم يبالغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء \* ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتلميم والتمرين \* والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقا (فائدة) في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع \* قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل \* وقالوا واستحب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيرا في القلب ولهذا يستحب للعجمي الذي لا يفهم معناه \* وفي النشر اختلاف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها \* واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدرا وثواب الكثرة اكثر عددا لان بكل حرف عشر حسنات \* وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاضله والابانة عن حروفه وان

جسم ذولون ولذلك لا يطلق على الماء والهواء ومنه الجساد للزعفران • وقيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الثنى • واشتداده انتهى كلامه • والجسد عند الصوفية يطلق غالباً على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاسحاقى •

(الاجساد السبعة) عند الحكماء هى الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والحارصينى كذا فى شرح المواقف فى فصل ما لا نفس له من المركبات •

(المجاسدة) عند المنجمين هى مقارنة الكوكب بعقدة القمر • ويحى فى لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقاً •

(الجلد) هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا فى اصطلاحات السيد الجرجانى •

(الجمود) بضر الجيم والميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقى على الحالة التى ادركته عليها اما جالسا او قائماً كذا فى بحر الجواهر •

(الجامد) فى اللغة نقيض الذائب والجوامد الجمع • وعند الصرفين والنحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدراً او غير مصدر • وفى العباب ومن حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة ومن الحال الجامدة المصدر المأول بالمشتق نحو اتيته ركضاً اى راكضاً • وقد تقع الحال الجامدة اسماً غير مصدر على ضرب من التأويل انتهى • لكن فى الاصول الاكبرى ان الجامد هو الاسم الذى ليس مصدراً ولا مشتقاً • ويطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال • قال فى المغنى فى بيان نون الوقاية وهى تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثامّة الفعل متصرفاً كان نحو اكرمنى او جامداً نحو عسانى وقاموا ما خلا نى وما عدانى وحاشانى ان قدرت فعلاً الخ • وعند الاطباء هو الدواء الذى من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه وهو مجتمع فى الحال كالشمع والجوامد الجمع وقد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة فى البدن كالعظام والغضاريف كذا فى بحر الجواهر •

(الجود) بالضم وسكون الواو افادة ما ينبغى للعوض ولا لغرض • ويحى فى لفظ الرحمة فى فصل الميم من باب الرأى •

(التجويد) فى اللغة التحسين وفى اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه وصفته اللازمة له من همس وجهر وشدة ورخاوة ونحوها واعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل وفتحيم المستبلى ونحوها ورد كل



الكلام ثم يخاطبه نحو \* شعر \* لاخل عندك تهديها ولامال \* فليسعد النطق ان لم تسعد الحال \* المراد بالحال الغنى فكأنه انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والحيل (فائدة) قيل ان التجريد لاينا في الالفاظ بل هو واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته ويخاطبه بالنكتة كالتوضيح في \* ع \* تطاول ليك بالاثمد \* ورد السيد السند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشئ موصوفا بصفة وبلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئ آخر موصوف بتلك الصفة \* فبني الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد على اعتبار التغير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر \* واما انهما مقصودان معا فلا \* مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصافها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا وان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شئ وان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان في التعبير عن نفسه كان التفانا هذا كله مافي المطول وحواشيه \*

(التجريد) في اللغة الخلو وعند الحكماء عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض كذا في شرح التجريد \*

(المجرد) اسم مفعول من التجريد وهو عند الحكماء والمتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ويسمى مفارقا ايضا قال المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة والجلبي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه يسمى مجردا بافراق الحكماء والمتكلمين \* واما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فمخرج عن مفهزه ولذا يستدل الحكماء على وجوده وقدمه \* وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم \* وبعضهم جزم بامتناعه \* والجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا وجاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا \* وتقسيمه يحى في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء \* وعند الصرفين كلمة فيها حروف اصلية فقط اى لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب ويقابله المزيد \* وبعض معانى المجرد قد عرفت في لمط التجريد قيل هذا \*

(الجارودية) فرقة من الزيدية اصحاب جارود ويحى هناك في فصل الدال المهمة من باب الزاء المعجمة \*

(الجسد) بفتح الجيم والسين المهملة في اللغة الجسم الاجساد الجمع \* وفي اليضاوى الجسد

نفسه عشرة ابواب . والمبالغة التي ذكرت مأخوذة من استعمال البلاء لانهم لا يفعلون ذلك الا للمبالغة انتهى . ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي ايضا ومثاله على ما في جامع الصنائع . شعر . حسن جانت از نضارت هست بستانى وليك . بوستانى كاندرو هرسو نمايد صدارم . ثم التجريد اقسام . منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لى من فلان صديق حميم اى بلغ فلان من الصداقة حدا صح . مع اى مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة . ومنها ان يكون بالبلاء التجريدية الداخلة على المتنوع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر اى بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه مجرا في السماحة . وزعم بعضهم ان من التجريدية والبلاء التجريدية على حذف مضاف فعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا . ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لى من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لى من حصوله صديق وليتأمل . ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة في المتنوع كقول الشاعر . شعر . وشوہاء تعدوبى الى صارخ الوغى . بمستلثم مثل الفتيق المرحل . المراد بالشوہاء فرس قيسج الوجه لما اصابها من شدائد الحرب . وتعدو اى تسرع . صارخ الوغى اى مستغيث الحرب . والمستلثم لابس الدرع . والبلاء للملابسة . والفتيق الفحل المكرم عند اهله . والمرحل من رحل البعير شخصه من مكانه وارسله . والمعنى تعد وبنى ومعنى من نفسى لابس درع لكمال استعدادى للحرب . بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعد آخر لابس درع . ومنها ما يكون بدخول في في المتنوع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اى في جهنم وهى دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدّة . ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة . شعر . فئن بقيت لارحلتن لغزوة . نحو الغنائم او يموت كريم . اى الا ان يموت كريم . يعنى بالكريم نفسه فكأنه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت . وقيل تقديره او يموت منى كريم كما قال ابن جنى في قوله تعالى ويرثى وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثى منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكأنه جرد منه وارثا . وفيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت . ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو . شعر . ياخير من يركب المطى ولا . يشرب كأسا بكف . من بخلا . اى يشرب الكأس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جرادا يشرب هو الكأس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم . ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه يتنزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سيق لها



والجدة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها اليه جد فاسد سواء كانت مدلية الى ذلك الشخص بمحض الانوثة كام الام وام ام الام او بمحض الذكورة كام الاب وام اب الاب او بخلط منهما كام ام الاب وهي صاحبة الفرض كالجد الصحيح \* والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها اليه جد فاسد ومدلية اليه بخلط الذكور والاناث كام اب الام وام اب ام الاب وهي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفي \*

(الجد) بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجي في فصل الام من باب الهاء \*

(الجديد) نزد اهل عروض اسم بحريست وأصل آن بحر فاعلاتن فاعلاتن مستعملان است دوبار ومخبون مستعمل ميكردد ومخبون وي فاعلاتن فاعلاتن مفاعلين است دوبار واين بحر از مخترعات فارسيان است ولهذا بجديد موسوم كشته كذا في عروض سيفي \*

(المجدد) على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشييب فيها ويجي في فصل الدال المهملة من باب القاف \*

(التجريد) في اللغة برهنة كردن وشمشير ازنيام بدر كشیدن وبریدن شاخهای درخت كما في كنز اللغات \* ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلألق وعلائق وعوائق وتفريد از خودی كما في كشف اللغات \* ودر لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهر است وتفريد قطع تعلقات باطنی \* وعند اهل الفرس من الבלغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجي في فصل الرأ من باب العين \* وعند اهل العربية يطلق على معان \* منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل واريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعده ليلا \* ومنها عطف الخاص على العام سمي به لانه كأنه جرد الخاص من العام وافرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى على ما في الاتقان \* ويجي في لفظ العطف ايضا \*

ومنها خلو البيت من الردف والتأيس \* والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة وهذا المعنى يستعمل في علم القوافي \* ومنها ذكر مايلام المستعاره \* ويجي في بيان الاستعارة المجردة في فصل الرأ من باب العين وفي لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الرأ \* ومنها ماهو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد وهو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مباغة في كمالها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كأنه باع من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة \* قال الجاي وهذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل وهم في انفسهم الف ويقال في الكتبة عشرة ابواب وهو في

إذا اظهرت فيه ما تروى به شهادته كذا في المصباح . وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق لله تعالى اولعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق لله تعالى اولعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضى الشهادة على جرح .

( الجراحة ) بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء . هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيح فان تقيح يسمى قرحة . قال القرشى تفرق الاتصال اللحمى اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيح يسمى قرحة انتهى . فعلى هذا القرحة غير الجراحة . وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قل تفرق اتصال اكر بكوشت فروشود آنرا جراحت كويند واكر جراحت ريم آرد آنرا قرحه كويند .

( الجناح ) بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل . واطباء اطلاق كرداند بر دواستخوان که از پهلوها مهرهای پشت برون آید یکی از راست و یکی از چپ ويرا جناح از بهر آن کويند که مانند دو بال مرغ است که بار کرده باشد کذا في بحر الجواهر .

( الجناحية ) فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذى الجناحين . قالوا الارواح تناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والآفة حتى انتهت الى على واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله . وقالوا عبدالله حى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج . وانكروا القيامة . واستحلوا المحرمات كالنمر والميتة والزنا كذا في شرح الموافقات .

### فصل الدال المهملة

( الجحد ) بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها وبتحتين ايضا في اللغة انكار شئ مع العلم به كايستفاد من الصراح وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك قال في الاثقان النافى ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا ومنفيا وان كان كاذبا يسمى حجدا ونفيا ايضا . ويحى في فصل الياء من باب النون . ويطلق ايضا عندهم على الفعل المنفى بلم نحو لم يضرب على مايستفاد من اطلاقاتهم وقد صرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف .

( الجد ) بالفتح والتشديد في اللغة پدر پدر وپدر مادر على مافى كنز اللغات . وجده مادر پدر ومادر مادر على مافى المنتخب . والفقهاء يقولون الجد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة . فالجد الصحيح لشخص هو مالا يدخل في نسبه الى ذلك الشخص ام كاب الاب وان علا . والجد الفاسد لشخص هو ما يدخل في نسبه اليه ام كاب الام واب اب الام ونحوها .



وكل قوس تكون ازيد من النصف وانقص من ثلثة ارباع فيؤخذ فضلها على نصف الدور \*  
وكل قوس تكون ازيد من ثلثة ارباع الدور فنقص تلك القوس من الدور ويؤخذ الباقي  
فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم وفتح النون وتشديد القاف المفتوحة  
وبالحاء المهملة مأخوذا من انتقيج \* وهذا الذى ذكر هو الجيب المسترى \* وما وقع من  
القطريين جيب القوس وطرف القوس هو الجيب المعكوس ويسمى بسهم القوس ايضا \*  
واذا قسمت قوس القطعة بقسمين واخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك  
العمود هو جيب ترتيب كل قوس \* وجيب الزاوية هو جيب قوس هى مقدار تلك الزاوية \*  
والاسطرلاب الذى يوضع فيه درجات الجيب بطريق معروف مذكور فى كتب ذلك  
العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما فى شرح بيست باب فى علم الاسطرلاب وغيره \*

### فصل الثاء المثناة

(المجث) اسم مفعول من الاجثثات بمعنى استيصال الثنى من اصله اطلقه اهل  
العروض من العرب والعجم على بحر مخصوص لجريان الحن فى جميع اركانه واصل هذا  
البحر مستفعلن فاعلاتن اربع مرات \* ودر عروض سيفى مى آرد اصل اين بحر مستفعلن  
فاعلاتن است چهار بار ومسدس اين بحر را كه مستفعلن فاعلاتن است دوبار از بحر  
خفيف گرفته اند چرا كه اختلاف درين هردو بحر مجز تقديم وتأخير اركان جيزى ديكر  
نست \* واسم مقتضب ومجث اكر چه در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجث  
ناميدند بجهت وقوع حن در جميع اركان وى آن بحر را مقتضب نام كردند براى امتياز \*  
ومخبون مثنى اين بحر مفاعله فاعلاتن است چهار بار \* ومخبون مثنى مسبع اين مفاعله  
فاعلاتن مفاعله فاعلياتن است دوبار \* ومخبون مثنى مقصورش مفاعله فاعلاتن مفاعله  
فعلاتن است دوبار \* ومخبون محذوفش مفاعله فاعلاتن مفاعله فاعلياتن است دوبار \*  
ومخبون مقطوعش مفاعله فاعلاتن مفاعله فاعلياتن است بسكون عين دوبار \* ومخبون مقطوع  
مسبع آن مفاعله فاعلاتن مفاعله فاعلياتن است بسكون عين دوبار انتهى \* وفى بعض رسائل  
العروض العربية المجث هو مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله (شعر) لاتسقى خمر  
عام واسقنيها \* دهرية عثقت من عهد آدم \* ولم يستعمل الا مجزوا سالم العروض والضرب  
مثاله (شعر) البطن منها خيصر \* والوجه مثل الهلال \* ويجوز فيه الحن فى كل ركن  
والكف والشكل الا فى الضرب والتشيعت فى كل فاعلاتن ولا يطوى فيه مستفعلن لان  
رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاينة \*

### فصل الحاء المهملة

(الجرح) لفة من جرحه باسانه جرحا بفتح الجيم عابه وتنقصه ومنه جرحت الشاهد

(الجلب) نزد منجمان بودن كوكب مذكر است درنیمه روزی فلك و بودن كوكب مؤنث است درنیمه شبی و یحییٰ فی لفظ الحیز فی فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة .

(الجلاب) بالضم وتشدید اللام عند الاطباء هو الغسل المطبوخ فی ماء الورد حتی یتقوم وقد یتخذ بالسكر . وقد یطلق علی المنضج كذا فی بحر الجواهر .

(الجانب) بكسر النون عند المهندسين یطلق فی الاكثر علی احدى اضلاع المستطیل كذا فی شرح خلاصة الحساب . وهو فی اللغة الطرف . ووجه التسمية ظاهر .

(الجنائب) هم السائرُونَ الى الله فی منازل النفوس حاملین ل زاد القوی والطاعة مالم یصلوا الى مناهل القرب حتی یكون سیرهم فی الله كذا فی الاصطلاحات الصوفیة .

(الجیب) بالفتح وسكون المثناة التحتانیة فی اللغة كریبان كما فی الصراح . وعند المهندسين والمنجمین هو نصف وترضعف القوس . وجیب ربع الدائرة یسمى جیبا اعظم لكونه مساویا لنصف قطر الدائرة ومقداره ستون درجة اذا اعتبر فی مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجیب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجیب الى ان صارت قوس الجیب نصف الدائرة فحينئذ یعدم الجیب فنصف الدائرة وكذا تمام الدائرة لاجیب له . قال عبد العلی البرجندی ولا یخفی ان هذا التعریف مختص بجیب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فحينئذ یعدم الجیب . فالاصوب ان یقال جیب كل قوس عمود داخل فی الدائرة یمخرج من احد طرفی تلك القوس علی قطر یمر ذلك القطر باطراف الآخر لتلك القوس . والقطر هو الخط المنصف للدائرة ای المار بالمركز . وانما قیدنا بقولنا داخل فی الدائرة مع انهم لم یدكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هی نصف الدائرة علی القطر فان هذا العمود لا یقع فی سطح الدائرة ابنة . فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جیب واحد . وكل قوس نقصت من نصف الدور فجیبه وجیب الباقي واحد . وكل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجیب فضلها علی نصف الدور جیب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس . من تمام الدور واحد . واذا نقص مربع جیب من مربع نصف قطر الدائرة فجذر الباقي منه جیب تمام تلك القوس الى الربع . اعلم ان نسبة جیب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر المقسوم الى ستین جزء . ونسبة جیب تمام كل قوس الى جیب تلك القوس كنسبة الظل الثانی ای المستوی الى المقیاس اذا قسم الى ستین جزء . واذا عرفت هذا یسهل علیك استعلام اظل الاول والظل الثانی لكل قوس كما لا یخفی . واعلم ایضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع وانقص من نصف الدور فیؤخذ تمامها الى نصف الدور .



(الجرب) بفتحين كركين شدن \* وفي بحراجواهر هو بشور صغار تبدأ حمراء ومعها حكة شديدة وربما تقيحت \* وهى على نوعين رطب ويابس \* وجرب العين ما يعرض فى داخل الجفن وهو انواع اربعة والجميع يلازمه الدمة \* وجرب الكلية بشور صغار عرضت لها \* والفرق بين الجرب والحكة ان الحكة لا يثر معها كما فى الافسرائى \*

(الجرب) مثل الشديد عند المحاسدين والفقهاء هو مقدار معلوم من الارض وهو ما يحصل من ضرب ستين ذراعا فى نفسه اى ما يكون ثلثة آلاف وستائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية وبعض كتب الحساب \*

(التجربة) لغة آزمودن \* والتجربيات والمجربات فى اصطلاح العلماء هى القضايا التى يحتاج العقل فى جزم الحكم بها الى واسطة تكرر المشاهدة \* وفى شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية وذلك عند ما يكون بتكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللادوقوع وقد تكون اكثرية وذلك عند ما يكون بترجح طرف الوقوع مع تجويز اللادوقوع انتهى \* فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية وما هو من اقسام اليقينات الضرورية هو المجربات الكلية \* وحاصل التعريف ان المجربات مطلقا هى القضايا التى يحكم بها العقل لاحساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفى لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرر المشاهدة وذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقيا لما كان دائما او اكثرثيا لان الامور الاتفاقية لاتقع الا نادرا فلا بد ان يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالحشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل للصفراء \* فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لا قياس فيها \* والحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة \* والفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين \* ثم الظاهر ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما فى النواتر لابلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة \* قالوا لابد فى اتجربيات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم الجرب بنفسه بل يكفى وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا ووقع الاسهال وشاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجربى قطعا \* واعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجربيات ولا تتوقف على فعل انسان اصلا كما ان الحدسيات كذلك ولذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا فى التأثير والتأثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتأثر هذا كله خلاصة ما فى الصادق الخلوانى حاشية الطبي ومحققه المولوى عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف \*

المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة وفي لفظ الشرطية في فصل الطاء المهملة  
المهملة من باب الشين المعجمة • والرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم  
آخر كعلم الطب بالنسبة الى العلم الطبيعي فانه جزئى منه وقد سبق في المقدمة في بيان  
تقسيم العلوم المدونة • والخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك اخر ويجئ في لفظ  
الفلك في فصل الكاف من باب الفاء •

(تجزئة النسبة) قد مر ذكرها في لفظ التأليف في فصل الفاء من باب الالف • والنسبة  
الحاصلة من التجزئة تسمى بالنسبة المتقسمة • وقد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة  
اخرى على ما في بعض حواشى تحرير اقليدس •

(الجسأة) بالضم وسكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة • وجسأة المعدة  
صلابتها وكذلك جسأة الطحال • والجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر  
حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر ويقال لها  
صلابة الاجفان ايضا • وجسأة المتحممة هي صلابة تعرض في العين كلها بحيث تعسر  
معهما حركة العين ويعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

#### فصل الباء الموحدة

(الجب) بالفتح يريدون على ما في الصراح • وعند اهل العروض خذف السبين من  
مفاعيلن فيبقى دفا وليكونه مهملا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • والركن الذي فيه  
الجب يسمى محبوبا كذا في عروض سيفي •

(الجذب) بالفتح وسكون الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • وعند اهل السلوك  
عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرته ويجئ في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب  
في فصل الكاف من باب السين المهملة •

(جذب القلب) عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في  
بحر الجواهر •

(المجذوب) من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انسه وطهره بماء قدسه فحاز  
من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب كذا  
في الاصطلاحات الصوفية لجمال الدين ابى الغنائم •

(الجاذب) عند الاطباء دواء يحرك الحائط نحو السطاح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين •  
والجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • والمجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر •



اجزاء تسمى الافاعيل والافعال . والاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ وعشرة في الحكم وتسمى فواصل واركابا واجزاء . وفي رسالة قطب الدين السرخسي وتسمى باصول الافاعيل ايضا . ثم قال فائنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف وتود مجموع فان تقدم التود فهو فعولان وان تأخر ففاعلن . وستة سباعية وهي على قسمين . الاول ماهو مركب من تود وسببين خفيفين . فان كان وتده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن وان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع وان تأخر عنهما فهو مستفعان في البسيط والرجز والسريع والمنسرح . وان كان وتده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة وان توسط بينهما فهو مس تقع لن في الحفيف والحجث وان تأخر عنهما فهو مفعولات . والثاني ماهو مركب من تود مجموع وفاصلة صغرى . فان تقدم التود فهو مفاعلتن . وان تأخر فهو متفاعلن . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجهما من هذا الوزن فهي سالمة . وان عرض فزاحفة انتهى كلامه . وتطلق الاجزاء على هذه الائمة ايضا اى الائمة السبب والتود والفاصلة چانچه در جامع الصنائع كويد وعرب نظائر اجزاء بدين ترتيب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن . وبارسيان اين كلمات متضمن اين حركات وسكنات را اجزاء نام کرده اند وچون بعضى از اين اجزاء بابهضى مركب گردد ويا مكرر شود آتراقالب خوانند يعنى جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء كويند جمع آن اجزاء است . ومنها ماهو مصطلح الصوفية در كشف الالانات ميكويد جزء در اصطلاح متصوفة كثرات وتعينات را كويند .

(الاجزاء) هو جمع الجزء ومعانيها قدسبقت . والاجزاء الاصلية والزائدة يذكر تفسيرها في لفظ المنو في فصل الوار من باب النون .

(الجزئية) بالضم عند الحكماء والمنطقيين يطلق على معان . الاول كون المفهوم بحيث يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم ويسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا . وفي علم النحو يسمى علما شخصا . قيل وفيه بحث فان اسم الاشارة والضمائر ونحوها من الاسماء التى يكون الوضع فيها عاما والمرضوع له خاصا من افراد الجزئى الحقيقى على المذهب المختار ولا يسميها النحاة اعلاما [١] . واثنى كون المفهوم مندوجا تحت كلوى ويسمى ذلك المفهوم جزئيا اصافيا والمعنى الاول اخص مطلقا من الثانى . ويقابل الجزئى الحقيقى الكلى الحقيقى والجزئى الاضافى الكلى الاضافى ويحىي توضيحه في لفظ الكلى في فصل اللام من باب الكاف . والثالث القضية التى يكون الحكم فيها على بعض افراد الموضوع هذا في الحليات . واما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم ويحىي في لفظ

[١] جواب هذا الاعتراض مسطور في كتب العضد والسعد والسيد كما لا يخفى على ارباب المطالعة

فرض العقل كليا على مايجب في فصل الميم من باب القاف . وفائدة اراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى . والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا في شرح الاشارات . فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للانتقال فرض قسمته . قلت المراد من عدم قبول التسمية الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اى على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه . وبالجمله فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعى لا الفرض الاختراعى ولا الاعم الشامل لهما . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة . ويجب ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا . ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعانى الآتية . ومنها الكتاب الذى جمع فيه احاديث شخص واحد . وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحررين هى الكتب التى جمع فيها احاديث شخص واحد . ومنها علة الماهية ويسمى ركننا ايضا ويجب في فصل اللام من باب العين المهملة . ومنها سدس عشر المقياس ويسمى درجة ايضا تجوزا . ويجب في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة . ومنها الدرجة كما يجب في فصل الجيم من باب الدال المهملة . ومنها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التى على وجه حجرة الاسطرلاب ويسمى درجة ايضا وهى بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . والمراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع وجزء الاستقبال هو الدرجة . وملا عبدالمولى برجندي در شرح زيج الغيبكى ميكويد مراد بجزء اجتماع جزئىستكه دران اجتماع باشد وجزء استقبال موضع قراست در وقت استقبال اكر استقبال در شب باشد وموضع آفتاب اكر در روز باشد واكر در يكي از طرفين شب باشد آن جزءكه بافق مشرق اقرب بود معتبر باشد . ومنها العدد الاقل الذى يعد الاكثر اى يقنيه كالانين من العشرة فانه يعد العشرة اى يقنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانه لا يعد العشرة فليست جزءا منها بل هى جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين . وبالجمله فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له وان لم يعد فاجزاء له وهذا المعنى تستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر ويؤيده انهم يعبرون من الكسر الاصم بجزء من كذا . وايضا يقولون اذا جزئ الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا وبعض منها كسرا . ومنها ماهو مصطلح اهل العروض وهو ما يتركب من الاصول ويسمى ركننا ايضا . والاصول هى السبب والوند والفاصلة ويجمع الكل قولهم لم ار على رأس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي . وهكذا في بعض رسائل العروض الخريفة حيث قال ويتركب مما ذكرنا من السبب والوند والفاءلة



## ﴿ باب الجيم ﴾

## ﴿ فصل الالف ﴾

( الجبائية ) بالضم وفتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعتزلة أصحاب ابي على الجبائي قالوا ارادة الرب لافي محل . والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم . وهو غير مرئي في الآخرة . والعبد خالق لفعله . ومرتكب الكبيرة لامؤمن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة . ولا كرامة الاولياء . ويجب على الله ان تكلف اكمال عقله واللفظ . والانباء معصومون كذا في شرح المواقف .

( الجزء ) بالفتح وسكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن . وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض من البيت وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا واصل بحر المقتضب مستعملن مفعولات اربع مرات وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي . وفي بعض رسائل العروض العربية المجزوء بيت ذهب منه جزآن سداسيا كان اورباعيا انتهى . ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى . ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجزوء وهو البيت الذي حذف عروضه وضربه لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى . فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس .

( الجزء ) بالضم والسكون في اللغة ياره الاجزاء الجمع كما في الصراح . وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجوداً في الخارج او في العقل كالا جناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا اعم المحمول ولا المساوي المحمول جزء بل وضعاً نفسياً على ما في العضد وحاشيته لانه ازانى في تقسيم العلة الى المتعدية وانقاصرة في مبحث القياس . ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءاً شائعاً كالثلث والرابع . ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والرأس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة . ومنها الجزء الذي لا تجزى المسمى بالجواهر الفردة . وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهما ولا فرضاً اثبت المتكلمون ونفاه بعض الحكماء . فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض . وقولهم ذووضع اى قابل للاشارة الحسية وقيل اى متحيز بالذات يخرج الجردات عند من اثبتها لعدم قبولها الاشارة الحسية ولا التحيز . وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم . وقولهم اصلاً يخرج الخط والسطح الجوهرين لقبولهما القسمة في بعض الجهات . والقسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئياً . والفرضية ماهو بحسب

والواحد الباقي من العشرة . والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كل ما هو اثبات وكل ما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب . ثم ان كان المذكور اولاً شفعاً فالاشفاع مثبتة او وترافعه كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي رح . وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا . وتوضيح ذلك يطلب من المضدى والتوضيح وحواشيا ( فائدة )  
اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثثة اقوال . الاول ان العشرة في قولنا عندى عشرة الاثثة مجاز عن السبعة اعنى اطلق العشرة على السبعة مجازاً والاثثة قرينة . والثاني ان المراد بعشرة معناها اى عشرة افراد فيتناول السبعة والاثثة معاً ثم اخرج منها ثثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة . والتث ان المجموع اعنى عشرة الاثثة هو موضوع بازاء سبعة حتى كأنها وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب هو عشرة الاثثة . والتفصيل في كتب الاصول . اعلم ان الاستثناء ان تضمن ضرباً من المحاسن يصير من الحسنات البدعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهالكتم عن آخرهم اذلو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً لم يكن فيه من التهويل ما في الاول لان لفظ الالف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان .

( الاستثنائي ) عند المنطقيين قسم من القياس ويجئ ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف .

( الثنائية ) بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجئ في فصل اللام من باب الحاء المهمة .

( الاثنا عشرى ) عند الاطباء اسم معناه متصل بقعر المعدة وله ثم يلى المعدة يسمى بواباً يندفع الثقل من المعدة اليه . وهو مقابل للمرئ لان المرئ للدخول في المعدة وهو للخروج منها ويسمى بالاثنا عشرى لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر . واثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمي است ازدوازه اقسام يك برج وآن چنانست كه هر برجي را بدوازه قسمت کرده اند هر قسمي دو درجه ونیم باشد . پس قسم اول بهر صاحب بيت بود . وقسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد از ان برج باشد همچنين تا بدوازه برج داده شود اين در شجره كويد و اين را در فارسى دوازه بهره كويند .



بل زيد ولكن زيد \* وعلى عكسه ما جاء الازيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل \* وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية \* فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات الخصوصية الحسية او العقلية او العرفية \* وبالموصل عن الدلائل المنفصلة \* وبقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد وبقوله دال عن الصيغ المهيمنة \* وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة والنعتية نحو جاءني القوم العلماء كلهم \* وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد ولازيد \* وفوائد باقى القيود ظاهرة \* ومثل ما جاء الازيد فى تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفعول مستثنى متصل ليس بفعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الاهند وامتنع ما جاء هند بدون تأنيث الفعل وذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمرة والا زيد بدل \* تنبيه \* قال المحقق التفتازانى فى حاشية العوضى الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الامن غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة \* فاذا قلما جاءنى القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات فى تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعانى الاربعة \* فمن عرف الاستثناء بمادى على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير \* ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملة الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه \* اقول ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى \* ومن عرفه بقوله ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اى المعنى الاخير ايضا (فائدة) قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا وغيره ويبد مضافا الى ان مشددة (فائدة) لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه \* وقد يكون بان ينفى من المستثنى الحكم الذى ثبت للمستثنى منه نحو جاءنى القوم الاحمارا فقد نفينا الحى من الحمار بعدما انتباه للقوم \* وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الامانقص ومانع الا ماضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن نقصان فاعله ولكن النقصان شأنه وامره على ما قدره السيرافى \* فالتقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهى المستثنى منه \* وكذا الحال فى مانع الا ماضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غيرا نقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوف على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفعولا لا منقطعا ولا يقال ما جاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين (فائدة) قال اهل العربية الاستثناء من اثبات نفى ومن النفي اثبات فلو قال له على عشرة الانسمة الاثمانية وجبت تسعة اذ المعنى الاتسعة لا يلزمى الاثمانية يلزمى الثمانية

ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الازيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى . واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى وناقص . ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الازيدا . وان لم يكن من جنس المستثنى منه فالاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحمارا . ومن قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمبادل على مخالفته بالاغير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج . والمتصل بمبادل على مخالفته بالاغير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فينبذ لا يمكن الجمع بينهما بمحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان . فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كاتواع الحيوان . قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم . ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولاضير في ذلك فان تعريفات القوم مشحونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة وان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه وانفهامه منه فلان التناول بعد باق . وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اى في حكم صدر الكلام بالاواخواتها . وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلى واذا كان بقول فلا يخصر صيغه فلماذا احترز بصيغ مخصوصة عن مثل رأيت المؤمنين ولم ازيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء وحينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذى والغاية كما كرم بنى تميم ان دخلوا دارى والذين دخلوا دارى او الداخلين فى دارى او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الازيدا فانه ليس بذى صيغ بل ذو صيغة واحدة . واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صغ وكل الاستثناء ذو صيغة والمناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن . وبقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته . وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ . ووجه تقييد الصفة بمثل الذى ان الذى يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم . وقيل فى الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية . واحترز بالمتصل عن المفصل من لفظ او عقل او غيرهما . وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد . وبقوله دال عن المتصلات الغير المختصة . وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك الثالث . ويرد على طرده قام القوم الازيد وما قام القوم



حقيقة وفي المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة وهو دليل المجاز فى المقطع \* ورد بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه مجازا فى المقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف \* وقيل لانه مأخوذ من ثبت عنان الفرس اى صرفته ولا صرف الا فى المتصل \* وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين اوجعله ثنتين متواليتين او متباينتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب \* وذلك ان ذكره ثنى مرة فى الجملة ومرة فى التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس فى الناس زيد وعمرو فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرنا ظاهرا وليس كذلك الا فى المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية \* ورد بانه مشتق من التثنية كانه تى الكلام بالاستثناء بالنفى والاستثناء وهو متحقق فى المتصل والمنقطع جميعا \* وايضا على تقدير اشتقاقه من ثبت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا فى المتصل لجواز ان يكون حقيقة فى المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت \* والقاتل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام \* ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باى طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضى والحال والاستقبال مع كونه مجازا فى الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا الاصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين النواطؤ \* ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما انتم ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف فى لفظ الاستثناء \* وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف فى صيغ الاستثناء لافى لفظه لظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازانى فى حاشية المضدى \* فن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغیر الصفة واخواتها اى احدى اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وغدا وبيد \* وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التى للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهى صفة لاستثناء \* وفى قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبذل البعض والتخصيص بالمستقل \*

(المستثنى) على ما فى الرضى هو المذكور بعد الاغیر الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ويسمى بالنفيا ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اى المستثنى فى قوله له على عشرة الاثنية صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال على سبعة \* ويسميه المحاسبون فى باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا \*

(المستثنى منه) هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اى المستثنى نفيا واثباتا

( التثنية ) دوتا كردن . وعند النحاة ويسمى المثني ايضا هو اسم لحق آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية . فقوله آخره بتقدير المضاف اى آخر مفردة اى واحد اوقدر بعد قوله ونون مكسورة قولنا مع لواحقه فحيث ان يكون التثنية مجموع المفرد والالف اوالياء والنون ولولم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان ومسلمين كما لا يخفى ولوا اكتفى بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكاليف . وقوله ليدل الى آخره اى ليدل ذلك اللحق على ان معه اى مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اى من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله مايمثله في الوحدة والجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه . وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحوق هذه الحروف بالاسم المفرد الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معينين مختلفين فلا يقال قرآن ويراد به الطهر والحيض على الصحيح خلافا للاندراسى فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي . فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب والام والقمرين للقمر والشمس . قلنا جاز ان يجعل الام مستنابة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم يأول الاسم بمعنى المسمى به ليحل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتباره فيكون معنى الابوين المسمين بالاب وكذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر ويسمى هذا بالتثنية التعليلية . فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر والحيض فانه موضوع لهما حقيقة وليأول بالمسمى به ليحصل مفهوم يتناولهما . قلنا لاشبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه . وبهذا الاعتبار صح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء وجمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين يأول بالمسمى بزيد ثم يثنى ويجمع وكذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر يأول بالمسمى بعمر ثم يثنى ويجمع . ورده البعض وقال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعدا لا وكون الحقة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما وجمعهما مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس . فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . فائدة . قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتأويل الفريقين نحو الجمالين والقومين وقد جاء المثني بلفظ الجمع مضافا الى مثني هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما وفاقتعو ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الوافي وحواشيه .

( الاستثناء ) ويسمى بالتثنية بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنبا بالضم والتثوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو والاصول يطلق على المتصل والمنقطع . قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ والاشتراك المعنوي . وقيل بالاشتراك اللفظي . وقيل في المتصل



النور المطلق حيث كان فسموا انور يزدان والظلمة اهر من وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمل المراتب الحقية والحلقية وظهر في الوصفين بالحكمين وفي الدارين بالنعتين فما كان منه منسوباً الى الحقيقة الآتية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوباً الى الحقيقة الحلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الآتية الجامع للوصفين والضدين . ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنى الحياة على الحرارة الغريزية وهى معنى وصورتها الوجودى هى النار فهى اعل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا الله سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معيبة بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقات وارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبدت النار .

( الثانية ) عند اهل الهيئة والمنجمين هى سـدس عشر الدقيقة التى هى سـدس عشر الدرجة او الساعة .

( المثاني ) كـسـاجـد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يحى في فصل العين من باب الرأ وشرعاً يطابق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهى وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء . وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد فى قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار فى قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تنهى فى الصلوة والازال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا فى البضاوى وغيرها . وعلى البسور التى آياها اقل من مائة آية ويحى فى لفظ السورة فى فصل الرأ المهمة من باب السين .

( المنشوى ) زرد شعراء ابيايسث متفق دروزن كه هريكى ازان دوقافيه دارد وهربيتى بر قافيه خاص على حده است واينرا مزدوج نيز نامند كذا فى مجمع الصنائع . واز استقراء معلوم شده كه در بحر هاى برك منشوى نكويند چنانكه بحر رجز تام ورملى تام وهزج تام وائمال آن واوزان منشوى همان است كه در خمسة است وآن سكندر نامه ومخزن اسرار وخسرو وشيرين وهفت پيكر ولبلى ومجنون است كذا فى جامع الصنائع .

( الاثنينية ) هى كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات والاثنان هما الغيران وقال بعض المنكلمين ليس كل اثنين بغيرين وسـتـمـرف تفصيله فى لفظ اتغاير فى فصل الرأ من باب الغين المعجمة .

مطلق عن قصد التعظيم . وكذا بالمعنى الثانى لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الثنى اعم من ذلك الثنى \* والثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل مايفي عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان وانشاء مختص باللسان ولكنه عام من حيث انه بازاء النعمة اوغيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر . فالثناء بالمعنى الاول وكذلك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس . والثناء بالمعنى الثانى اعم مطلقا من الشكر لانه غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول وحواشيه .

( الثنى ) كالكريم هو ما اتى ثنيته اى الاضراس الاربع التى فى مقدم الفم الانسان منها من فوق والانسان من تحت . وقد اختلفت الدواب فى ذلك \* وفى المذهب الثنى اسب وكو سبند سه ساله واشترنج ساله الاثناء والثنيات الجتمع \* وفى كنز اللغات ثنى كاو وكو سبند دو ساله كه يادر سيوم نهاده باشد وشرنج ساله كه يادر ششم نهاده باشد واهوى شش ساله \* وفى البرجندى فى كتاب الاضحية الثنى من الضأن والمعز مااستكمل الثانية ودخل فى الثالثة . وعند أكثر الفقهاء الثنى من الضأن والمعز ماضى عليه الحول ودخل فى الثانية . وفى النهاية الجزرية ان الثنى من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة وعلى مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية والثنى من البقر ما اتى عليه حولان ودخل فى الثالثة كما فى الهداية . وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين ويمكن التوفيق بينهما بادنى تجوز . والثنى من الابل ما اتى عليه خمس سنين ودخل فى السادسة . وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين وطعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندى \* وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول وابن ضعفه وابن خمس من ذوى ظلف وخف لكن فى كتب اللغة هو من ذى ظلف ما دخل فى السنة الثالثة ومن ذى خف فى السادسة وهكذا فى المحيط ولكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر .

( الثنوية ) فرقة من الكفرة يقولون بانينية الآله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة وتبطله دلائل الوجدانية . ومنع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا . ثم المامونية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل انشر هو الظلمة . وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير . والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من ويعنون به الشيطان كذا فى شرح المواقف فى مبحث التوحيد \* وفى الانسان الكامل فى باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة الهؤلاء اولى فعبدوا



قوم به مقوم والثمن قد يكون مساويا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويحى ايضا في لفظ المال . والحاصل ان ما قدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنا وما قدره اهل السوق وقرروه فيما بينهم وروجوه في معاملاتهم يسمى قيمة ويقال له في الفارسية نرخ بازار \* وفي البرجندى في فصل الصرف قال الفتراء الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة والدرهم والدنانير لا تستحق بالعقد الادينا في الذمة والعرض لا يستحق بالعقد الاعينا فكانت مبيعة في كل حال والمكيل والموزون يستحق بالعقد تارة عينا وتارة دينا فان كان معينا في العقد كان مبيعا وان لم يكن معينا وصحبه الباء وقابله بمبيع فهو ثمن \* ونوع آخر وهو ساعة في الاصل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنا وان كانت كاسدة كانت سلعة والثمن اذا اطلق يراد به الدرهم والدنانير \*

( الثامنة ) عند اهل الهيئة والمنجمين هي سـدس عشر الساعة سواء اخذت الساعة من الدرجات او من الساعات \*

( الثمن ) هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالثمن بل بذى ثمانية اضلاع \* وعند اهل التكسير هو وفق مشتمل على اربعة وستين بيوتا ويسمى بمربع ثمانية في ثمانية \* وعند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء \* وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط كما يحى في فصل الطاء من باب السين

( الثمنية ) فرقة من المرجئة اصحاب ابى معاذ الثومون قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان \* وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق \* ومن ترك الصلوة مستحلا كفرو من تركها بنية القضاء لا يكفر ومن قتل نبيسا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبفضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسي وقال السجود للضم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف \*

### فصل الياء

( الثناء ) بالمد هو ذكر ما يشعر بـاعظيم . وقد يطلق على الاتيان بما يشعر بـانتعظيم . فقيل انه حقيقة فيهما . وقيل في الاول فقط واما في الثانى فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلى البرجندى في حاشية الجعمنى \* والمبنى الثانى اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثانى \* والمتبر عند البلغاء في الثناء ان يذكر في النظم كما في جامع الصنايع \* فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما يني عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم والثناء

والعالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالايحباب فليزهم قدم العالم كذا فى شرح  
المواقف •

### فصل النون

(التخن) بالخاء المعجمة سطر شدن كما فى بحر الجواهر • وفى كنز اللغات تخن سطرى  
تخين سطر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمى وهو حشو يحصره سطح اوسطوح اى  
حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة اوسطوح اى اكثر من سطح واحد سواء كان  
سطحان كما فى المخروط المستدير اوسطوح كما فى المكعب • وبالجملة فى السطح او السطوح  
شيئان • احدهما الجسم الطبى المنتهى الى السطوح • وثانيهما البعد النافذ فى اقطاره الثلاثة  
السارى فيها الواقع حشوها وهو الجسم التعليمى والتخن • فان كان التخن نازلا اى  
آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء • وان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل  
الى فوق يسمى سمكا كما فى الثبت • وقد يطلق على التخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا •  
والبعض عرف التخن بأنه حشو ما بين السطوح • وفيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له  
سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • وفى الطوابع المقدار ان انقسم  
فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمى والتخين والتخن اسم لحشو ما بين السطوح فان  
اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند فى حاشيته اعلم ان  
الجسم التعليمى اتم المقادير ويسمى تخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر  
النزول لانه تخن نازل وسمكا اذ اعتبر الصعود فانه تخن صاعد هكذا قال فى شرح  
الملخص • فعلم ان الجسم التعليمى لا يسمى بالتخين اذ معناه ذوات التخن وعرفه بحشو ما بين  
السطوح وهو نفس الجسم التعليمى فلو اطلق عليه اتخين لكان الجسم التعليمى ذا جسم  
تعليمى • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشو على المنى المصدرى اعنى المتوسط فيكون الجسم  
التعليمى ذاتوسط انتهى • وفى شرح الاشارات وحاشية المحاكات فى بيان ان للجسم تخنا متصلا  
ماحصله ان التخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذى يقابله  
رقة القوام وهو غلط القوام وهو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه صعب الانفصال •  
وكذا التخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمى  
يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت  
الجسم التعليمى حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبى • قلت المراد من  
الحشو المصدر اى التخلخل والتوسط فالمتخلخل والمتوسط هو الجسم الطامى ولذا حمل  
ايضا على غلط القوام لاعلى الغليظ •

(الثمن) بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا فى جامع الرموز • فالقيمة ما



المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان والى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان  
المئثال عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات وكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل ويسمى  
هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة وهو سبعون شعيرة وستة وتسعون  
شعيرة عند الحساب وعليه اعل سمر قند والشعيرة ست خردلات والخردلة اثنا عشر  
فلسا والفلس ست فيلات والفيلة ست نقيرات والقيرة ثمانية قطميرات والقطمير اثنا  
عشر ذرة انتهى \* قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم  
يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر \* وفي بحر  
الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم وثلاثة اسباع درهم وبحساب الطساسيج اربعة  
وعشرون طسوجا وبحساب الشعيرة ستة وتسعون شعيرة والمثاقيل الجمع انتهى \*

### فصل الميم

(النظم) بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الحزم والقبض كذا في عنوان  
الشرف \* وفي بعض رسائل عروض اهل الغرب الحزم بعد القبض ان كان في فعولن  
فهو نزم وفي مفاعيلن شتر انتهى \* وعلى هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف  
الشر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى النظم والشر \* وفي تعريفات  
السيد الجرجاني النظم وهو حذف الفاء والنون من فعولن ليقى عول فينقل الى فعل  
ويسمى النظم \*

(التلم) بالفتح رخنه كردن كما في الصراح \* وعند اهل العروض حذف فاء فعولن  
فيبقى عولن ويوضع موضعه فعولن والركن الذى فيه التلم يسمى اثم كذا في عنوان الشرف  
وعروض سيفي \* وفي بعض رسائل عروض اهل الغرب الحزم وهو اسقاط اول متحرك  
من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو التلم \*  
وفي رسالة قطب الدين السرخسي التلم خرم السالم والحزم اسقاط اول الوند المجموع  
والسالم الجزء الذى لازحاف فيه \* ودر جامع الصنائع كويد خرم وتلم افكنندن متحرك  
اول باشد تا از مفاعيلن مفعولن واز فعولن فعولن كردد انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات  
من التخالف \*

(الثمانية) فرقة من المعتزلة اتباع ثمانية ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لافاعل  
لها والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع \* واليهود والنصارى والمجوس  
والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون الجنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال \*  
والاستطاعة سلامة الآلة وهى قبل الفعل \* ومن لا يعلم خلقه من الكفار معذورون \*  
والمعارف كلها ضرورية \* ولا فعل للانسان غير الارادة وماعداه حادث بلا محدث \*

ما يدل عليه كلام الامام والخواشي القطبية • وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضى بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة • ففهم من هذا ان ما ذكر في الخواشي القطبية من المعانى الثلاثة للثقل والخفة مبنى على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولى اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه (التقسيم) كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان • فالثقل المطلق كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض • والثقل الاضافى كيفية تقتضى حركة الجسم الى جانب المركز فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ولكنه لا يباغ المركز كالماء • والخفة المطلقة كيفية تقتضى حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار • والخفة الاضافية كيفية تقتضى حركته الى جانب المحيط فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ولكنه لا يباغ المحيط كالهواء • قيل هذا يقتضى ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم وفيه بعد • وفى خواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغابت على الماء فصارت مانعة لوصول الماء الى المركز • وكذا الكلام فى الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والاخر طالب له لاعلى الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب فى احدهما اقوى كذا ذكر عبدالعلى البرجندى فى حاشية الجعفى • ويؤيد هذا زيادة قيد لوم يعقه عائق فى تعريف الثقل المنقول من الخواشي القطبية • ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول والثانى من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى •

(التثقيل) هو تشديد الحرف ومنه ان المنقلة والنون الثقيلة • وقد يطلق على الضم ايضا فى فتح البارى شرح صحيح البخارى فى باب ما جاء فى صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقيل ههنا الضم وبالتخفيف الاسكان انتهى •

(المثقال) بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا • وعرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدر بعشرين قيراطا • وظاهر كلام الجوهرى انه معناه انة والقيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة مامتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأى المتأخرين وسنجد اهل الحجاز واكثر البلاد واما على رأى المتقدمين وسنجد اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق والدانق اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعير نان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين انقولين اربع شعيرات كذا فى جامع الرموز فى كتاب الزكوة • وفى البرجندى ان الدينار وهو المثلقال مائة شعيرة عند اهل الشرع وهو



قال ماث نرد شعراءه مصرع اندكه بعضى الفاظ اوائل هر سه مصرع بسرخی نویسنده  
اكر آنها راجع كنند مصرع چهارم خيزد مثاله \* شعر \*  
جز رويتو كس نيست غم انجم دهى \* اى رويتو اميد دل كام دهى \* آرام دهى  
خود نبود در عالم \* چون انفاظيكه بسرخی نوشته شده جمع كنند مصرع چهارم خيزد  
وآن اينست جز رويتو اى رويتو آرام دهى \*

### فصل اللام

(الثولول) بالضم وسكون الهمزة مفرد التاليل وهى بثور صغار فى الجلد شديدة  
الصلابة مستديرة كالحصى فادونه وقال بعض اهل اللغة الثولول بالواو مكان الهمزة ومنها  
القرون والمهارية كذا فى بحر الجواهر \*

(الثقل) بالضم وسكون الفاء هو ما نفل من كل شئ \* وثقل الغذاء ما خرج من الدبر \*  
وثقل البول هو الذى يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يخاف عن  
الغذاء عند الهضم والنضج \* وقد يستعمل الثقل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل  
على خشونة العين كذا فى بحر الجواهر \*

(الثقل) بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسمى ما فى الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا ويسمى ما  
الحكماء ميلا طبعيا على ما فى شرح الطوالع \* قال شارح حكمة العين وفى الحواشى القطبية الثقل  
قوة طبيعية تحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق \*  
وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك \* وكذا الخفة انتهى \*  
فالخفة قوة طبيعية تحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق \* وقد يقال على الطبيعة المقتضية له  
وعلى المدافعة الحاصلة \* فمن فسر الميل بنفس المدافعة التى هى من الكيفيات المموسة  
فسرها بنفس المدافعة \* ومن لم يفسرها بها بل بمبدأ المدافعة ففسرها بمبدأ المدافعة \* قال  
القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونسبة  
الحرك الذى هو الطبيعة الى تلك المراتب على التسوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك الحرك  
شئ من تلك المراتب الا بتوسط امر ذى مراتب متفاوتة فى الشدة والضعف ليتبين  
بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل \*  
واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فكما كان  
الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكلما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون  
للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد \* واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد  
فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا فى شرح التجريد وشرح الموائف \* ويفهم من هذا  
بعد تعمق النظر ان القائمين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على

ويسمى بمثلث سطح الكرة وهو قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قس من الدوائر  
العظام كل منها اى من تلك القس يكون اصغر من نصف الدور على ما صرح به عبد العلى  
البرجندى فى شرح زيج الفى بى . او بعضها منحنية كما اذا قطع مخروط بنصفين على السهم  
فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان وخط مستدير وهو نصف  
محيط القاعدة . ويسمى مثلثا غير مستقيم الاضلاع . ثم المثلث المستقيم له تقسيان تقسيم باعتبار  
الضلع وتقسيم باعتبار الزاوية . فبالاعتبار الاول اما مختلف الاضلاع وهو الذى لا يكون  
احد من اضلاعه اى من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر واما متساوى الاضلاع وهو الذى  
اضلاعه جميعها متساوية اى لا يكون بعضها ازيد من بعض آخر واما متساوى الساقين  
وهو الذى يتساوى ضلعا فقط . وبالاعتبار الثانى اما قائم الزاوية وهو الذى يوجد فيه قائمة  
واما منفرج الزاوية وهو الذى يوجد فيه منفرجة واما حاد الزوايا وهو الذى لا يوجد فيه  
قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة . والحصر فى التقسيم الاول واضح . واما  
فى التقسيم الثانى فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية لقائمتين على ما ثبت فى علم  
الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازيد من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى واذا ضربت عدد اقسام  
التقسيم الاول فى عدد اقسام التقسيم الثانى يحصل تسعة اقسام ولكن الاثنين منها تمتعان وقوعا  
وهما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد  
من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب (فائدة) كل ضلع من اضلاع المثلث  
بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث والضلعان الآخران بالنسبة اليها اى الى  
القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التى بين الساقين تسمى رأس المثلث . ومثلث الخمس عندهم  
على ما وقع فى تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذى يكون كل واحدة من زاويتي  
قاعدته مثل زاوية رأسه اى ضعف زاوية رأسه . وعند المنجمين هو المرفوع ثلث  
مرات ويحى فى فصل العين المهمة من باب الرأى المهمة . ويطلق المثلثة عندهم ايضا على  
ثلثة بروج متحدة فى الطبيعة . فالحمل والاسد والقوس مثلثة نارية لكونها على طبيعة  
النار . والثور والسنبلة والجدي مثلثة ارضية لكونها على طبيعة الارض . والجوزاء  
والميزان والدلو مثلثة هوائية لكونها على طبع الهواء . والسرطان والعقرب والحوت  
مثلثة مائية لكونها على طبع الماء . وكل منها منسوبة الى كوكب ويسمى ذلك الكوكب رب  
تلك المثلثة . وارباب المثلثين النارية والهوائية هى الكواكب المذكورة من السيارات .  
وارباب المثلثين الباقيتين اى الارضية والمائية هى الكواكب المؤنثة منها . وتفصيل ذلك  
مذكور فى كتب النجوم . ومثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر فى فصل الدال من باب  
العين فى لفظ العدد . والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصرعه ثلثة بحيث  
لوجع اول كل مصرع منه يحصل من المجموع مصرع رابع على ما فى جامع الصنائع حيث



(الاثبات) عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي وعند الصوفية ضد المحو كما يحى في فصل الواو من باب الميم \*

### فصل الثاء المثثة

(الثلاثي) بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلاثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلاثة ويسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله والرابع فرع الثلاثي \* ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة كزيد وضرب يسمى ثلاثيا مجردا وان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلاثة ايضا كما كرم واستنصر يسمى ثلاثيا مزبدا فيه ومزبدا ايضا \* وذو الثلاثة عندهم هو الاجوف اى معتدل العين والثلاثية عند المبطلين قسم من القضية الحملية ويحى في فصل اللام من باب الحاء المهملة \*

(الثالثة) عند اهل الهيئة والمنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة \*

(التثليث) سه كوشد كردن وسه كردن وسه بخش كردن \* وباصطلاح منجمين واقع شدن ستاره است بچهارم برج از ستاره ديكر كما في المنتخب ويحى في لفظ النظر ايضا في فصل الراء من باب النون \*

(المثلث) اسم مفعول من التثليث في الصراح مثلث سه كوشه وازسه يكي مانده \* وعند الفقهاء وهو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى ويشتد حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه سواء كان بمرة او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى حتى يذهب ثلثاه صح \* كذا في البرجندى شرح مختصر الوقاية \* ومثله في جامع الرموز حيث قال المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه \* وعند الاطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة اجزاء ومن الماء جزء واحد ويغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الايلاق \* ويسمى بالفختج ايضا \* فعلم من هذا ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلى واخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث ويذهب الثلثان غلط ومنشأ غلطهم المثلث الفقهي فخلطوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي \* ويسمى المثلث بالشراب المغسول ايضا كذا في مجر الجواهر \* وعند اهل التكسير اى اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلاثة مربعات صغار \* ويسمى بالوفق الثلاثي ايضا \* ويقال له مربع ثلثة في ثلثة ايضا هكذا في بعض رسائل \* وعند المهندسين هو سطح يحيط به ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة ويسمى مثلثا مستقيم الاضلاع وهو الذي يبحث عنه في علم المساحة \* او كلها منحنية كما مثلث المفروض في سطح الكرة

بأنه وبرسوله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يعقله . واما ما جاز فى العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان وهؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لخرج كل من هو مثله ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار . وقد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء والقدر اى اسناد افعال العباد الى العباد وقال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشيا كذا فى شرح المواقف .

( التثريب ) هو الدعاء مأخوذ من اثوب فان ارجل اذا كان جاء مستغيثا حرك ثوبه رافعا يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حق سعى كل دعاء تثويبا . وقيل هو ترديد الدعاء تفصيل من ثاب يثوب اذا زجع وعاد كذا فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى باب الاذان . وفى جامع الرموز الثوب لفة تكبير الدعاء وشرعا ماتعارفه كل بلدة بين الاذنين . وفى المحيط انه كان فى زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين فى اذن الفجر اوبعده ثم احدث التابعون واهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين .

### فصل التاء المثناة الفوقانية

( الثبوت ) بالضم عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود . وعند المعتزلة اعم منه ويحى فى لفظ الكون ولفظ المعلوم فى فصل الميم من باب العين المهملة . ويطلق ايضا على وقوع النسبة وعلى ايقاعها ايضا ويحى فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون .

( الثبوتى ) يطلق على ما لا يكون الساب جزءا من مفهومه وعلى ما من شأنه الوجود الخارجى وعلى الموجود الخارجى ويرادف الثبوتى الوجودى ويحى فى محله .

( الثبات ) هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك . وقيل هو الجزم المطابق الذى ليس بثابت وهو تقليد المصيب كذا فى شرح العقائد وحواشيه فى بيان خبر الرسول .

( الثابت ) هو الوجود الذى لا يزل بتشكيك المشكك . وعند اهل الزملى يحى فى لفظ الشك فى فصل اللام من باب الشين المعجمة وجمه الثواب وهى اى الثواب تطلق على ماسوى السيارات من الكواكب وتسمى بالبيانيات ايضا على ما فى شرح التذكرة ويحى فى فصل الموحدة من باب الكاف فى لفظ الكوكب .

( المثبت ) اسم مفعول من اثبات وقال المحاسبون كل ما ذكر فى باب الجبر والمناسبة اما ان لا يتطرق اليه نفى ويسمى مثبتا وتاما وزائدا ومالا واما ان يتطرق اليه نفى ويسمى منقيا وناقصا ودينا كذا فى بعض الرسائل .



احس منه طعم قوى حاد كما يزجر الصفر اى يجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية (فائدة) قد توهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول اى الحقيقية وانما عدوا منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط والتوضيح فى شرح المواقف فى بحث المذوقات •

### فصل الواو

(التلاوة) بالكسر خواندن كما فى بعض كتب اللغة • وعند القراء قراءة القرآن متابعا كلاوراد والاسباع والدراسة والفرق بينها وبين الاداء والقراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ والقراءة تطلق عليهما فهى اعم منهما كذا فى الدقائق المحكمة شرح المقدمة فى بيان التجويد •

(التالى) عند المنطقيين هو الجزء الثانى من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسمى مقدما لتقدمه على الجزء الثانى فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فانهار موجود مقدم وقولنا فانهار موجود تال • وعند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه والعدد المنسوب يسمى مقدما ووجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف والمنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولاشك ان المضاف مقدم على المضاف اليه وهو تال عنه ويحى فى لفظ النسبة فى فصل الموحدة من باب النون •

### باب الباء المثلثة

#### فصل الباء الموحدة

(الثعالب) بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صفارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لاحكم لهم بولاية اوعداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطائها لهم اذا افتقروا • وتفرقوا الى اربع فرق الاخنسية والمعبدية والشيبانية والمكرمية •

(الثواب) ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى والشفاعة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقيل الثواب هو اعطاء ما لا يملكه كذا فى اصطلاحات السيد الجرجاني •

(الثوبانية) فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار

ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب والافاعم من وجه انتهى . فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة واختاره المحقق التفتازانى . ومنهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع فى الاطول مثاله قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه اى مع حب الطعام اى اشتهاؤه فان الطعام حينئذ ابلغ واكثر اجرا ومثله وآتى المال على حبه ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف فقلوله وهو مؤمن فى غاية الحسن كذا فى الاقتان . وقد ذكر البعض بين التمتع والتكميل فرقا آخر وهو ان التمتع يرد على المعنى الناقص فيتم والتكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يحى فى لفظ الاستقصاء فى فصل الياء من باب القاف \*

(التمتع) نزد شعراء آنست که در مصراع دوم سببى زياده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصرعين مفقود شود وزيادتي پيدا بود کذا فى جامع الصنائع . ونزد اهل هيت اسم كره است مختلفه النسخه که در افلاک کواكب سياره حادث شود وبعضى فلك متمم بروى اطلاق نيز کنند ويحى فى لفظ الفلك فى فصل الكاف من باب الفاء .

(المنعمان) عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان فى سواح مثلهما عن جنبي قطره متلاقين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي اطوله ركج ح هكرا فى تحرير اقليدس وبالحقيقة التمتع شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقهم \*

(التوأم) بفتح التاء والهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه آخر فى بطن واحد اى يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما فى الزاهدى وغيره لكن فى المحيط لو ولدت اولادا بين كل ولدین ستة اشهر وبين الاول والثالث اكثر جعل بعضهم من بطن واحد منهم ابو على الدقاق كذا فى جامع الرموز فى فصل الحيض . وعند البلغاء هو اسم التشريع ويسمى بالتوشيح ايضا وبذى القافيتين ايضا ويحى فى فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة .

### فصل الهاء

(التفاهة) بفتح التاء تطلق على معنيين . احدهما عدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء ومسيخا بالخاء المعجمة . وثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه واكتنازه فلا يتحلل منه ما يتخلط الرطوبة اللامبية اللساية الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها كالحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله



(المتروك) عند المحدثين هو الحديث الذى اتهم زاوية بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته ويكون مخالفا للقواعد المعلومة وكذا من عرف بالكذب فى كلامه وان لم يظهر منه وقوع ذلك فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باهام الكذب مع تفرد لايسوغ الحكم بالوضع كذا فى شرح النخبة وشرحه \*

### فصل اللام

(التابل) بفتح الموحدة وكسرهما واحد التوابل وهى الاشياء اليابسة التى يطيب بها الغذاء كذا فى بحر الجواهر \*

(التال) ما يقطع من كبار النخل او يقطع من الارض من صغار النخل فيغرس فى ارض اخرى الواحدة تالة ومنه غصب تالة فانبتها \* وقوله التالة للاشجار كالبذر للخارج منه يعنى ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس فتعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا فى المغرب \*

### فصل الميم

(التام) بتشديد الميم ضد الناقص \* وعند النحاة هو اسم مهم يتم باحد اربعة اشياء التوين ونون الثنية والنون التى تشبه نون الجمع والاضافة فمثال الاول رطل فى قولنا عندى رطل زيتا ومثال الثانى منوان فى قولنا عندى منوان سمننا ومثال الثالث عشرون فى قولنا عندى عشرون درهما ومثال الرابع قدر راحة فى قولنا مافى السماء قدر راحة سحبا \* وعند الشعراء هو بيت يستوفى نصفه نصف الدائرة وقد سبق فى لفظ البيت \* وعند المحاسبين هو العدد الذى مجموع اجزائه مساو له ويحى فى لفظ العدد فى فصل الدال المهملة من باب العين المهملة \* وعند الحكماء يطلق على الكامل ويحى فى فصل اللام من باب الكاف \*

(التميم) عند اهل المعانى هو نوع من انواع الطناب الزيادة وهو ان يؤتى فى كلام لا يومهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر فى كلام يومهم خلاف المقصود فان الفرق بين التميم والتكميل بان النكتة فى التميم غير واقع وهم خلاف المقصود لانه لا يكون فى كلام يومهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التميم والتكميل كذا فى الاطول لكن قال ابو القاسم فى حاشية المطول \* اعلم ان التميم اعم من الايغال من جهة انه لا يجب ان يكون فى آخر الكلام او فى آخر البيت \* واخص من جهة انه يجب ان يكون فضلة وان يكون لنكتة سوى دفع الابهام \* ومباين للتكميل وكذا للتذييل ان اشترط فيه

عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمى ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما فرقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي (فائدة) يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتاج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المنصف بما عدا الكذب وخش الغلط . وفائدة المتابعة التقوية (فائدة) قدي ذكر في المتابعة تامة كانت اولا المتابع عليه وقد لا يذكر مثالا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة اثنائية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح الخبئة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني .

(المتسع) هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذى تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الجفر واهل التكسير هو الوفق المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا وعند الشعراء يطلق على قسم من المسقط ويحى في فصل الطاء من باب السين .

(التاسعة) عند اهل الهيئة والمجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم .

### فصل الكاف

(الترك) بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك اولم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض . واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام . وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعاقى به الذم والمدح . وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده . وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صالح ان يكون العدم اثرا للقدرة . قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن اخدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقموده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة .

(التركة) ما تركه الشخص ويبقيه وفي الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني .



( المتابعة ) هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اى غير ذلك الراوى فى تمام اسناده او بعضه والاول المتابعة التامة والثانى المتابعة الناقصة والقاصرة وذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة . والشخص الذى يروى عنه ذلك الغير هو المتابع عليه . وبالجملة فان وافق للراوى المعين الذى ظن كونه متفردا فى تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروى ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابى الذى روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة . وان وافق له راو آخر لفظا او معنى لامن اول الاسناد بل من اثنا عشر الى آخر السند بان يروى عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابى فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة . فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابى اى الذى روى عنه ذلك الراوى المفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكلما قربت منه كانت اتم من المتابعة التى بعدها وقد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا او معنى من صحابى آخر فهو يسمى بالشاهد . وخص البيهقى واتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . والشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اى سواء كان من رواية ذلك الصحابى ام لا . وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس . مثال المتابعة مارواه الشافعى عن مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر ان رسوالله صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكلوا العدة ثنين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعى تفرد به عن مالك فعدهه فى غرابه لان اصحاب مالك رواوا عنه بهذا الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعى متابعا وهو عبدالله بن مسلمة القعنبى كذلك اخرجه البخارى عنه عن مالك فهذه متابعة تامة . ووجدنا له ايضا متابعة قاصرة فى صحيح ابن خزيمة من رواية عاصم بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبدالله بن عمر بلفظ فاكلوا ثنين . وفى صحيح مسلم من رواية عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين . ومثال الشاهد فى الحديث المذكور مارواه النسائى من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكر مثل حديث عبدالله بن دينار عن ابن عمر سراء فهذا هو الشاهد باللفظ . واما بالمعنى فهو مارواه البخارى من رواية محمد بن زياد عن ابى هريرة بلفظ فان غم عليكم فاكلوا عدة شعبان ثنين ( فائدة ) قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر فى الاصطلاح الا فى الفرد النسبى وانما يمكن فى الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبى ان وافقه غيره فهو المتابع . وقيل بل يعتبر فى الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقى حيث قال فان لم تجد احدا تابعه

الملازمة اذ الاتباع باحسان لا يكون بدون . واشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سنن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا . او اشترط التمييز اى كونه ميمزا تصلح نسبة الرؤية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه . ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عدوه من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا . وذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال شعرا . مقتدا مذهب عظيم الشأن . ابي حنيفة الفتى النعمان . التابعي سابق الائمة . بالدين والعلم سراج الامة . جمعا من اصحاب النبي ادركا . اترهم قد اقتنى وسلكا . وقد روى عن انس وجابر . وابن ابي اوفى كذا عن عامر . اعنى ابا الطفيل ذا ابن وائله . وابن انيس الفتى ووائله . عن ابي جزء قد روى الامام . وبنت عجرد هي التمام . انتهى . وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي .

(تبع التابعي) عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين . مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام .

(المتبوع) قد سبق تحقيقه في لفظ التابع .

(التبعية) كالكریم في اللغة كوساله والتبعية مؤنثه كذا في الصراح وفي جامع الرموز في كتاب الزكاة التبعية ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة والاثنى منه تبعة ووثله في البرجندی حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تيعا .

(الاتباع) هو مصدر من باب الافعال وهو عند النحاة قسم من التأکید اللفظی وقد سبق مع اقسامه هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف .

(الاستتباع) هو مصدر من باب الاستفعال وهو عند اهل البديع من الحسنات المعنوية ويسمى بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقول ابي الطيب . شعر . نهبت من الاعمار مالو حويته . لهنت الدنيا بانك خالد . مدحه بالنهاية في الشجاعة اذ اكثر قتلاه بحيث لو ورث اعمارهم لحلده في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده ولا معنى لتهنية احد بشئ لافائدة له فيه كذا في المطول .



قرأت الكتاب جزءا جزءا وجاء الملك عفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقة من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناولهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تحرزا عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيدا قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب اثنى وان الثانية والجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقة ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما اما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب او لا فلا بد عنده من التأويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقة بان يقال المراد الثاني باعراب سابقة على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقة نفيا واثباتا على ما يستفاد من الجلي حاشية المطول في بحث الوصل والفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقة فلا بد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديرى او محلي فلا يشتمل للجميل التي لا محل لها من الاعراب قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقة قما يسابقه اعراب او انه باعراب سابقة نفيا واثباتا وان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في الباب وشرحه للسيد ويؤيده ما صرح به في شرح المغنى بان قوله تعالى امدكم بالنعيم وبنين بدل اصطلاحى من قوله تعالى امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى ثم اعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتأكيد والبدل وعطف النسق ويحى تفسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعنى يذكر الصفة اولاً ثم عطف البيان ثم التأكيد ثم البدل ثم عطف النسق والتأكيد يجرى في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضا والبدل يجرى في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجرى البيان والوصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم فائدة اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبدل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسرانية حكم المتبوع فيه وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع والتابع عند المحدثين يحى في لفظ المتابعة عن قريب

(التابعي) بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مؤمنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى انقيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهملة وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصوص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول

### فصل العين المهمة

(التابع) في اللغة بمعنى يس رو . وعند النحاة هو الثاني باعراب سابقه من جهة واحدة . والسابق يسمى متبوعا . وقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك . وقولهم باعراب سابقه اى متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لتكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه . ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله اذ المراد الثاني في الرتبة . والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءني هؤلاء الرجال ويا زيد العاقل ولا رجل ظريفا . وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثاني مفاعيل اعلمت وثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك . وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضى اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة النابعة والمتبوعة والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضى مسنداً اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضى مسنداً صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولى فان ظننت من حيث انه يقتضى مفعولاً فيه ومفعولاً عمل في مفعوليه فليس انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولى اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضى آخذا ومأخوذا عمل في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك . والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النحاة وهو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصب عمل العامل المخصوص في القيلتين انصبابة واحدة . فان عمل العامل في الشئين على ضربين . ضرب يتوقف عقلية العامل عاينهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضى الثاني كما يقتضى الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولى علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذى الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة . وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضى الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصلة واستفادة عالم بالتبعية يعنى لما ثبت مجئ الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجئ العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو



ومقامات • ويعضى كويند توبه سه قسم است صحيح واصح وفاسد صحيح آنكه اكر كناه كند فى الحال توبه كند بصدق اكر چه باز در كناه افتد واصح توبه نصوح است وفاسد آنكه بزبان توبه كند ولذت معصيت در خاطر اوباشد • وتوبه نصوح از اعمال دل است وهو تنزيه القلب عن الذنوب وعلامت او آنست كه معصيت رادشوار وكره پندارد ويسوى وى باز نكردد ولذت معصيت اصلا در خاطر نكذرد • وقال ذوالنون توبه العوام من الذنوب وتوبه الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر وتوبه الانبياء من رؤية عجزهم عن بلوغ مآله غيرهم چون رسول الله صلى عليه وآله وسلم خواستى كه حق خداوند نكذارد بمقدار طاقت بجا آوردى باز چون در معامله خویش نگاه كردى گمان بردى كه احدى از انبياء مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدى از عجز وتقصير خویش عذر خواستى وفرمودى انى لاستغفر الله كل يوم مائة مرة • وقال ابو دقاق التوبة ثلاثة اقسام الاول التوبة والثانى الاوبة والثالث الاوبة فمن يتوب لحوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب اناة ومن يتوب لحض مراعاة امر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة المؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون والاناة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاء وابقبل منيب والاوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه اواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك •

### فصل التاء المثناة الفوقانية

(التوبة) قال الشيخ نجيب الدين هي بثة متفرحة تأخذ في عمق الحذر والوجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من الغنق كذا في بحرالجمواهر •

### فصل الراء المهملة

(التبر) بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة قبل ان يضربا دنانير ودراهم فاذا ضربا كانا عينا • وقد يطلق التبر على غيرها من المعدنيات كالنحاس والحديد والرصاص واكثر اختصاصه بالذهب • ومنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر •

(التجارة) بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن • وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح • قيل ليس في كلامهم تاء بعده جمع غيرها كذا في المغرب •

حال الى حال . وغايته انه ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى . واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين . وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اسماهم الفاسد . اعلم انهم احتملوا في التوبة الموقته مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يوجب عمومهما . فويل يجب العموم . وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأمور بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة للالتزام بالواجب هو كونه حسنا واجبا . ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانه مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون . وان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات . وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار . وما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة . قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي . وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك . وقال الجنيد التوبة ان تنسى ذنبك . ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدى وبالمعنى الثاني في حق المتبهي الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء . وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى . وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة . وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قولي استغفر الله . حاصل انك استغفار مقرون بصدق معامله بايد والا آن توبه نباشد بل كناه بركناء . وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة . فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبة انابت آنت كه بترسي از هر قدرت خدای بر تو كه اكر بخواهد ترادر وقت ارتكاب كناه معذب سازد تا از بیم تعذيب او از كناه بازمانی . وتوبة الاستجابة ان تستجيب من الله بقربه منك يعني توبة استجابات آنت كه شرم داری از خدای بسبب زدنيك بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود كه كناه را بخاطر هم نيند يشد . وبعضی كويند تابان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص . توبة عوام باز كشتن است از كناه بمعني استغفار بر زبان وندامت بقلب . وتوبة خواص باز كشتن از طاعات خویش بمعني تقصير ديدن و بمنت خدای تعالى نظاره كردن كه هر فلي كه آرد لائق حضرت متعال نيند ازان طاعت عذر چنان خواهد كه عاصي از كناه خواهد . وتوبة خاص الخواص باز كشتن است از خلق بحق بمعني ناديدن منفعت ومضرت از خلق ويايشان آرام واعتماد نا كردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد ليكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال



الحاجب . وقال الاسم العرب المركب الذى لم يشبهه مبنى الاصل والمبنى ماناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب . ويجب تحقيق التعريفين فى لفظ العرب فى فصل الباء من باب العين المهمة . التقسيم . المبنى اما لازم او عارض . فاللازم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلا كمبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الافعال وما التزم فيها الاضافة الى الجملة كاذ واذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غير اى كما ومن . والعارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضمير الجماعة ونون التأكيد والمضاف الى ياء المتكلم على رأى والمادى المفرد المعرفة ومابنى من المنفى بلا والمركب كخمسة عشر وبادى بدا والغايات كذا فى اللباب والضوء . فائدة . القاب المبنى عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث ووقف للسكون . واما الكوفيون فيذكرون القاب المبنى فى العرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الرأى فى رجل . مثلا مفتوحة والجم مضمومة كذا فى الفوائد الضيائية .

### ﴿ باب التاء المثناة الفوقانية ﴾

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

( التوبة ) بالفتح وسكون الواو فى اللغة الرجوع وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها . فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة . وقولهم من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تابا شرعا . وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد فى الحديث الندم توبة . وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طعمه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه . وفيه ان اذا ظرف لترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر . قال الآمدي اجماع السالف على ان الزانى المحبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة . وكذا الحال فى المشرف على الموت لانه يكتفى بتقدير القدرة . ومنع هذا ابو هاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة . ثم المعتزلة اشترطوا فى التوبة امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان يستدبم الدم وهى عند اهل السنة غير واجبة فى صحة التوبة . امارد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له فى الدم على ذنب آخر . واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله تعالى مقلب القلوب من

التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لمظا وتقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما . والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبنى . وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب . وإنما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل . إذ قد يختلف آخر المبنى لا باختلاف العوامل نحو من الرجل ومن امرأة ومن زيد . وبالجملة فحركة آخر المبنى اوسكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبنى عليه . فالمبنى هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلا لالفظا ولا تقديرا بسبب مانع من تأثيره اذ تخالف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني انقضت للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكما كما في ما ناسب مبنى الاصل . وهو اى مبنى الاصل الحروف باسرها والماضى والامر بغير اللام . وقيل الجملة ايضا وذلك لان المراد بمبنى الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلا ولا مفعولا ولا مضافا اليه والجملة كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافا اليها . قلنا كذلك لكنها تكتسى اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبنى الاصل كالخرف والماضى والامر لا يكون له اعراب اصلا لا لمظا ولا تقديرا ولا محلا فخرجت الجملة عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هى مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات . ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض . اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضى والامر تقتضى البناء ومناسبة المضارع تقتضى الاعراب . واما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضى فانه وان ناسب الماضى لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة . وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبنى الاصل كائن فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام . او يشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها . او وقوعه موقعه كيزال فانه واقع موقع اتزل . او مشاكته للواقع موقعه كفجار . او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالخرف . او اضافته اليه نحو يومئذ . هكذا يستفاد من شروح الكافية . وعلم من هذا ان الاسم المبنى ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبنى الاصل والاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مناسب لمبنى الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور . وتقرير الدوران معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معربا فلواخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دوره وكذا الحال في تعريف المبنى . وتقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف وعدمه من احكام المعرب والمبنى على ما اختاره ابن



فيه حرف زائد . ولا يجوز الاسم سبعة احرف ولا يجوز زيادته اربعة احرف ولا يجوز الفعل ستة احرف ولا يجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف وفي الرباعي منه ثلثة وفي الخماسي منه اثنان وفي الثلاثي من الفعل ثلثة وفي الرباعي منه اثنان كذا في الاصول الاكبرى وحواشيه . وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزبدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها . ويتقدم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى مقتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى مقثلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولاه او فاؤه وعينه متماثلين وفي الرباعي ما يكون فاؤه ولاه الاولى متماثلين مع ثمائل عينه ولاه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح مالا يكون مقثلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح . قال الرضى في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومقتل فالمقتل ما فيه حرف علة اى في حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كأمر وسأل وقرأ وقد يكون مقثلا نحو آل ووال وكذا غير المهموز . وتنقسم قسمة اخرى الى مضاعف وغير مضاعف . فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولاه متماثلين وهو اكثر واما ما يكون فاؤه وعينه متماثلين كددن فهو في غاية القلة . والمضاعف في الرباعي ما كرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فاؤه ولاه متماثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او مقثل كود وحى وكذا غير المضاعف كضرب ووعد وكذا المضاعف اما مهموز كار وغيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمقتل تبين وبينه وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المقتل والمضاعف والمهموز (فائدة) لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا مقثلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصى بين المثلين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون مقثلا الفاء ومهموزا نحو ورنتل واصطبل كذا ذكر الرضى .

(البنية) بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوالع في مبحث الحياة .

(المبنى) بتشديد الياء كرمى اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم

## فصل الياء

(البقاء) بالفاء در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود رابقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید ورهنائی کند و روى بقا و راه بقا روى پیر و مرشد که انسان کامل است و همیشه باقی بهشوق است کذا فی کشف اللغات و یحییٰ ایضا فی اللفظ الفاء فی فصل الياء من باب الفاء .

(البناء) بالكسر والمد بناء کردن چیزی وزن بنجانه آوردن و بی اعراب کردن لفظ را کما فی کثر اللغات . وعند الفقهاء عدم تجدید انتحریة الاخری و اتمام مابقی من الصلوة التي سبق للمصلي الحدث فيها بالتحريم الاولی و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز فی فصل مصل سبقه الحدث . وعند الصرفين والنحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و یحییٰ تحقیقه فی لفظ المعرب فی فصل البناء من باب العين . و يطلق ایضا على الهيئة الخاصة للفظ باعتبار ترتیب الحروف و حرکاتها و سکیناتها و قد سبق تحقیقه فی بیان علم الصرف فی المقدمة و یسمى بالصیغه والوزن ایضا . و قد یقال الصیغه والبناء والوزن لمجموع المادة والهيئة ایضا صرح بذلك المولوی عبد الحکیم فی حاشیة الفوائد الضبائیة و ستعرف فی لفظ الوزن تحقیق هذا المقام فی فصل النون من باب الواو (التقسیم) ینقسم البناء عندهم الى ثلاثة و رباعی و خماسی لانه ان كانت فی الكلمة ثلثة احرف اسول فتلاثی وان كانت فی الكلمة اربعة احرف اصول فرباعی وان كانت خمسة فخماسی . قال الرضی فی شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لتدور تصرفها و کذا الاسماء العریقة البناء کمن و ما . و لا یكون الفعل خماسیا لانه اذا یصیر ثقیلا بما یلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هی كالجزء منه . ثم ان مذهب سیبویه و جمهور النحاة ان الرباعی و الخماسی صنفان غیر الثلاثی و قال الفراء و الکسائی بل اصلهما الثلاثی و قال الفراء الزائد فی الرباعی حرفه الاخير و فی الخماسی الحرفان الاخيران و قال الکسائی الزائد فی الرباعی الحرف لذی قبل آخره و لادلیل علی ما لا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما علی وزن جمعفر فعلل و وزن سفرجل فعللل مع اتفاق الجميع علی ان الزائد اذا لم یکن تکبیرا یوزن بلفظه انتهى . و کل منهما مجرد و مزید فالمجرد مالا یكون فيه حرف زائد و المزید ما یكون



## ﴿ فصل الیاء ﴾

( البدیهی ) هو فی عرف العلماء یطلق علی • عان • منها مرادف للضروری المقابل للنظری ویجئ فی فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولیة وهی ما یکنی تصور الطرفين والنسبة فی جزم العقل به • وبعبارة اخرى ما یقتضیه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غیر استعانتہ بشئ • وهذا المعنی اخص من الاول لعدم شموله للتصور بخلاف المعنی الاول ولعدم شموله الحسیات والعجریات وغیرها بخلاف الاول ویجئ تحقیقه فی لفظ الاولیات فی فصل اللام من باب الواو • ومنها ما یتبته العقل بمجرد اثباته الیه من غیر استعانتہ بحس او غیره تصورا کان او تصدیقا وهذا اعم من الثانی لشموله التصور والتصدیق واخص من الاول ای من الضروری لان الضروری هو الذی لا یكون تحصیله مقدورا لنا بان لا یكون له سبب مقدورا لنا یدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا یكون له سبب یدور معه وهو البدیهی او یكون له سبب یدور معه لكن لا یكون مقدورا كالحسیات والتجریات والعدایات وغیر ذك فاستقمه فانه قد زلت فیہ اقدام كذا ذكر المولوی عبدالحکیم فی حاشیة شرح المواقف فی تقسیم العلم الحادث الی الضروری والنظری فی الموقف الاول •

( بدیہة ) وكذا البداهة بی اندیشه آمدن سخن وناكاه آمدن كما فی كثر اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منی یا شاعر كلام را بی رویت وفكر انشا كند واین را ارتجال نیز نامند كذا فی مجمع الصنائع پس معنی اصطلاحی اخص از معنی لغوی است كما لا یخفی چه سخن اعم است از انشا وغیر انشا •

( البوادہ ) جمع بادیه وهی ما یفجأ القلب من الغیب فیوجب بسطاً او قبضاً كذا فی اصطلاحات الصوفیة لكمال الدین ابی الفناثم •

## ﴿ فصل الواو ﴾

( الابتلاء ) در لغت آرمایش وعند اهل الشرع هو الخارق الذی یظهر من امتاله كذا فی الثمائل الحممدیة فی فضل معجزاته صلى الله علیه وآله وسلم •

من المفهومين بدون الآخر في الجملة ويحيى في لفظ الكلى تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف • وفي بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شئ واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد أو في زمانين وعلى كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة أو من جهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة وكذا مثل النائم والمستيقظ والاب والابن وغير ذلك • وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي ويحيى في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون • اعلم ان قيد العديدين في المتباينة اتى هي مصطلح المحاسمين ليس للاحتراز عن اكثر من العديدين بل هو بيان لاقل ما يوجد فيه المباينة وكذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ •

(المباين) عند المحاسمين والمنطقيين قد سبق معناه • وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنوانى سواء كانا متعديين بالذات كالانسان والناطق او مختلفين بالذات كالشجر والحجر كذا في بديع الميزان ويقابله المرادف ومثله في العضدى حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاصلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف وصارم • وفي بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضا ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اى غير ابن الحاجب انتهى •

(التباين) يرادف المباينة عند المحاسمين وكذا عند المنطقيين وكذا الحال في المباين فانه مرادف للمباين •

### ❦ فصل الواو ❦

(البدائية) فرفة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اى جوزوا ان يريد شياً ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمهم ان لا يكون الرب علماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف •

(البنت) بالكسر وسكون النون • وث الث الابن والبنات الجمع • والبنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن •

(بنت المخاض) شريعة فضيلة ابل اتى عليها حول واحد •

(بنت اللبون) شريعة التى اتى عليها حولان • والحقة التى عليها ثلثة سنين والجذعة التى اتى عليها اربع سنين ويحيى ذكر كلها في محالها •



المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتداء بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا في العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة \* وفي بعض كتب الحنفية المجمل مالا يوقف على المراد منه الا بيان المتكلم ونقيضه المبين \* وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذى يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك والمشكل والخفى انتهى وفي الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح والحسامى والمنار ضد المجمل المفسر وهو ما توضح دلالاته حتى سد باب التأويل واتخصيص اى لم يبق محتسلا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون \*

(المباينة) هي عند المحاسبين والمهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة والتسعة فانه لا يعدها الا الواحد فهما متباينان \* وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها في الكسور ويقابله الاشتراك والمشاركة لانه كون العددين بحيث يعدها غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد والاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى \* وهذا في الاعداد واما في المقادير خطوطا كانت اوسطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقدارما اعم من ان يعتبر فيه انه منطق او اصم وبكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالانسان والاربعة متشاركان وكذا جذر الاثنين وجذر الثمانية واما جذر الخمسة وجذر عشرة فمتباينان وهذا في الخطوط هو التشارك والتباين في الطول ثم في الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله في الاجسام ولم يعتبر في السطوح لعدم الانضباط اولعدم الاحتياج وهو التشارك والتباين في القوة اى المربع فالخطوط المشتركة في القوة هي التي تكون متباينة في الطول وتكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة وجذر ستة والمتباينة في القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر جذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اى يعبر عنها بعدد فهي متشاركة وان كانت اصم فهي امامتشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة والخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة وفيها بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول والقوة جميعا كخمسة وجذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس وحواشيه \* وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احدهما على كل ماصدق عليه الآخر كالانسان والحجر ويسمى تباينا كلياً ومتباينة كلية ايضا \* والمباينة الجزئية ويسمى بالتباين الجزئي ايضا صدق كل واحد

كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة • ومنه ماثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع ويشترى يكون اذا دفعا للغرور عن الناس • قيل والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ماثبت بدلالة حال المتكلم • ومنه ماثبت بضرورة طول الكلام او كثرتة كقول الحنفية فيمن قال له على مائة ودرهم او مائة ووقفين خنطة ان العطف جعل بياناً للاول اى المائة بانها دراهم اوقفين خنطة وان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالنوضيح والتلويح وشروح الحسامي • والبيان عند الصرفين يطلق على الاظهار اى فك الادغام • وعند النحاة يطلق على عطف البيان ويحيى في فصل الفاء من باب العين المهمة • وعند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة وصاحب هذا العلم يسمى بيانياً وكثير من الناس يسمى علم المعاني والبيان والبديع علم البيان والبعض يسمى الاخيرين اى البيان والبديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

(بين بين) بالياء المخففة الساكنة وهما اسمان جعلتا اسما واحداً وبنياً على الفتح يقال هذا بين بين اى بين الجيد والردى والهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل ويحيى في فصل اللام من باب السين المهمة • وقد يطلق على قسم من الامة ايضا ويقال له انتقيل والتلطيف ايضا ويحيى في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع والاتزاع كما في السلم وغيره •

(الين) بتشديد الياء بمعنى ييدا وآشكارا على ما في الصراح وعند المنطقيين يطلق على قسم من اللازم ويحيى تقسيمه اى الين بالمعنى الاعم والين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام •

(الينات) جمع ينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ماسوى اول الحروف من اسم حرفي وتسمى بالغرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهمة من باب الموحدة • وعند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة في الشرع على ثلاثة اقسام البينة والاقرار والنكول كذا في الاشباه •

(التيين) هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف واظهار المراد • وعند النحاة هو اسم التمييز ويحيى في فصل الزاء المعجمة من باب الميم ويقال له الميين ايضا بكسر الياء المشددة • وفي الضوء شرح المصباح واما مائة فانها تضاف الى مايينها الا ان ميينها مفرد انتهى • ثم الميين بالفتح عند الاصوليين نقض المجل وهو اللفظ المتضخ الدلالة وكما انقسم



الكلام \* وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار للحكم الحادث \* قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرده اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان \* وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء \* وبعضهم زاد قسما سادسا وقال البيان اما لفظي او غيره \* وغير اللفظي كالفعل واللفظي اما بمنطوقه او لا الخ \* وبالجملة في بيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ومامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها [١] \* وحرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الا على الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس والابل والحمار والفيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها وانواعها واصنافها وافرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطيران لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بمهمته فراد قوله يطير بجناحيه ليقطع احتمال التجوز ليفيد العموم وكما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون \* وبيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل والمشكل والحقى وكلاهما يصح موصولا ومفصولا \* وبيان التفسير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق والاستثناء ولا يصح الاموصولا \* وبيان التبديل هو النسخ ويحى في فصل الحاء المعجمة من باب النون \* وبيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده \* فنه ما هو في حكم المنطوق به اى النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ماثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث \* فقوله وورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا \* وقوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي الاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه اثلث ولايه مابق فحصل بالسكوت بيان المقدار \* ومنه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم في الحادثة كالشوارع والمجتمه وصاحب الحادثة فالمعنى ماثبت بدلالة حال الساكت

[١] ولا يخفى ان نظم الآية الا اتم امثالكم نعم قوله ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها موجود  
الا انه ليس فيه قوله ولا طائر يطير بجناحيه ( لمصححه )

الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم . فهنا امور ثلثة اعلام وتبين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل . ولفظ البيان يطاق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة . وبالنظر الى هذا اختلاف تفسير العلماء له . فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور واورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في تعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا . وايضا لفظ الحيز مجاز واتبوز في الحد لا يجوز . وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكراراً فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح . ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد . ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاکثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه . وبعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلاً لغيره ووضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفاً ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذا لكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان (التقسيم) البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه . بيان تقرير . وبيان تفسير . وبيان تغيير . وبيان تبديل . وبيان ضرورة . والاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير والاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة . وقد يقال بيان مقرر ومفسر ومغير ومبدل . وذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة وبالعقل ايضا والاول اما ان يكون بياناً لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل ويسمى بالنسخ ايضا والاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والتخصيص والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوماً لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولاً كالمشترك والمجمل . الثاني بيان تفسيره والاول بيان تقريره . ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بياناً لمعنى الكلام لا للازمه . قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لشيء هو من مدلول الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بياناً لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من



القسمه الى غير النهاية وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامه مع القطة الفوقاية فلم تكن تلك القطة الاولى اول نقطة المسامه فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامه . وتلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن المفروض المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامه او لوجود نقطة هي اول نقطه المسامه والقسمان باطلان وان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهى الابعاد .

( الباطنية ) بالطاء المهملة هي السبعية ويحيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهه المبطله بالصوفية ويحيى في فصل الفاء من باب الصاد المهملة وتسمى اباحية وصاحبية ايضا .

( البستان ) هو كل ارض يحيطها حائط وفيها نخيل متفرقة واعناب واشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخراج والعشر وهكذا في درر الاحكام وجامع الرموز .

( المبطلون ) بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه . وفي الطب من به اسهال يمتد اشهره بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر .

( البنائية ) بالنون فرقة من غلاة الشيعة اتباع بنان بن سمعان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الاوجه ربك ذى الجلال والاکرام . وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف .

( البيان ) بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذوبيان اى فصيح وهذا ايبين من فلان اى افصح منه ووضح كلاما . قال صاحب الكشف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية . وقال الجلي في حاشية المطول البيان مصدر بان اى ظهر جعل اسماء للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير واتبيان مصدر بين على الشذوذ . وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوى على كد الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكأنه مبنى على ان زيادة البيان لزيادة المعنى . وقال المولوى عبدالحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى الاثبات بالدليل انتهى . وبالجملة فهو ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بين وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بين الصبح لذى عينين اى بان وقد يكون متعديا بمعنى الاظهار قال الله تعالى ثم ان علينا علينا بيانه اى اظهره معانيه وشرائعه على ماوقع في بعض الكتب . وفي بعض شروح

ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار مالا يتناهى بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهما لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكل الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتد عشرتين كان الانفراج ذراعين قطعاً واذا امتد ثلاثين كان الانفراج ثلاثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهى وهو الامتداد الاول اعنى العشرة الى غير المتناهى وهو امتداد الخطين الذهاب الى غير النهاية كنسبة المتناهى هو الانفراج الاول اعنى الذراع الواحد الى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما مران نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهى الى المتناهى معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى هذا هو البرهان السامى على الاطلاق واما مع زيادة التلخيص فهو اما نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصورين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة .

(البرهان الترسى) قالوا فى اثبات تنهاى الابعاد ايضا انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد فى كل قسم فنقول هو فى عرضه اما غير متناه فينحصر مالا يتناهى بين حاصرين واما متناه فكذا لكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهى الذى هو احد الاقسام بست مرات .

(برهان المسامة) قالوا لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهما موازياً له ثم يميل الخط الغير المتناهى بحركة مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهى فيسامه اى يلاقيه بالاخراج ضرورة والمسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول اذ كل حادث كذلك وهى اى مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الغير المتناهى الا والمسامة مع ما قبلها اى فوقها من جانب لاتناهى الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الطرفين هو مبدؤ المتناهى مفروضاً على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة . والزواوية تقبل



يخصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا فى البرهاندى شرح مختصر الوقاية \* والبرهان عند  
الاطباء هو الطريق القياسى الذى يليق بالطب لا المؤلف من اليقنيات كذا فى بحر الجواهر \*  
ثم البرهان الميزانى اما برهان لم ويسمى برهانا لميا وتعليليا ايضا او برهان ان ويسمى برهانا  
انيا واستدلالا ايضا لان الحد الاوسط فى البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى  
الاصغر فى الذهن اى علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود  
تلك النسبة فى الخارج ايضا فهو برهان لمى لانه يطمى المية فى الخارج والذهن  
كقولنا هذا متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط فهو محوم فهذا محوم \* فتعفن  
الاخلط كما انه علة لثبوت الحمى فى الذهن كذلك علة لثبوتها فى الخارج \* وان لم يكن  
علة لوجودها فى الخارج بل فى الذهن فقط فهو برهان انى لانه مفيد انية النسبة فى  
الخارج دون لमितها كقولنا هذا محوم وكل محوم متعفن الاخلط فهذا متعفن الاخلط  
فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلط فى الذهن الا انها ليست علة له فى الخارج بل  
الامر بالعكس \* والحاصل ان الاستدلال من المعلوم على العلة برهان انى وعكسه برهان  
لمى وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما فى شرح المطالع وشرح الشمسية  
وحواشيه وشرح المواقف \* وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم فى الواقع  
فالبرهان لمى والا فأنى سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له  
علة ما كقولنا كل جسم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف لمى وهو الحق فان المعتبر فى برهان  
اللم على الاوسط- الثبوت الاكبر للاصغر لاثبوتة فى نفسه وبينهما بون انتهى \* بقى ههنا  
ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقترانى ادلاوسط فى غير الاقترانى اصطلاحا  
فتخصيص البرهان بالاقترانيات ليس على ما يبنى الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط  
الى الاصغر وما فى حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائى على ما قال ابو الفتح فى حاشية تهذيب  
المنطق \* اعلم ان لبعض البراهين اسماء كبرهان التطبيق والبرهان السلمى والترسى والعرشى  
وبرهان التضاييف وبرهان المسامة \*

( برهان التطبيق ) ويحىء بيانه فى لفظ التسلسل فى فصل اللام من باب السين المهمة  
وكذا برهان التضاييف وبرهان العرشى يحىء هناك ايضا \*

( البرهان السلمى ) قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمى وهو ان نفرض ساقى مثلثين  
خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او  
انقص فللانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغامبلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية  
لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتماهى وهو الامتداد الذاهب الى  
غير النهاية نسبة المتماهى وهو الانفراج الاول الى المتماهى وهو الانفراج بينهما حال

بمعلومات على التفصيل ولله تعالى احوال لامعلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حديثة كذا في شرح المواقف .

( البهيمة ) في اللغة ماله اربع قوائم والجمع البهائم . وفي جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمة ما لا نطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بماعدا السباع والطير كما في المضمرة .

( المبهمة ) بالفتح فروسته وبوشيده على ما في كثر اللغات . وعند النحاة يطلق على اشياء . احدها لفظ فيه ابهام وضعا ويرفع ابهامه بالتمييز وبهذا المعنى يستعمل في التمييز . وثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت ويحيى في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة . وثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت ويحيى في المفعول المطلق في فصل الميم من باب اللام . ورابعها اسم كان متضمنا للإشارة الى غير المتكلم والمخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمرة الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه . ثم المبهمة بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغنى عن قضية فهو اسم الإشارة او لا يستغنى فهو الموصول . والقضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة وحشوا كما في الباب والضوء شرح المصباح . وعند الاصوليين هو الجمل ويحيى في فصل اللام من باب الجيم . وعند الحديثين هو الراوى الذي لم يذكر اسمه اختصارا وهذا الفعل اى ترك اسم الراوى يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان اوشىخ اورجل اوبعضهم او ابن فلان . ويستدل على معرفة اسم المبهمة بوروده من طريق آخر ولا يقبل حديث المبهمة ما لم يسم وكذا لا يقبل خبره ولو ابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوى عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة وحواشيه . وفي الارشاد السارى شرح البخارى اعلم انه قد يقع المبهمة في الاسناد كأن يقول اخبرني فلان وقد يقع المبهمة في المتن كما في حديث ابى سعيد الخدرى في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مروا بحى فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقاها رجل منهم فان الراقى هو ابوسعيد الراوى المذكور .

### فصل النون

( البدن ) بفتح الباء والبدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس وقال الجوهري البدن الجسد وعليه اصطلاح السالكين . قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكشيف .

( البرهان ) بالضم وسكون الراء المهملة بيان الحجة وايضاها على مقال الخليل . وقد يطلق على الحجة نفسها وهى التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ . واهل الميزان



(البولتان) هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا في بحر الجواهر \*

### فصل الميم

(البرسام) بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء ويسمى بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين \* وقال نفيس المسلة والدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد والقلب واما للحجاب الحائل بين المعدة والكبد فما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر \*

(البراهمة) هم قوم من منكرى الرسالة على مافي بعض شروح الحسامي \* قال صاحب الانسان الكامل هم قوم يعبدون مطلقا لامن حيث نبى ورسول بل يقولون انه مافي الوجود شئ الا وهو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء والرسول مطلقا فعبادهم للحق نوع من عبادة الرسل قبل الارسل وهم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام ويقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق وهو خمسة اجزاء \* فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد \* واما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعده غوره وقد اشتهر بينهم ان من قرأ الجزء الخامس لابد ان يؤل ويرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد وهذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيمهم ويدعون انهم براهمة وليسوا منهم وهم معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبيد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة \*

(البلغم) هو عند الاطباء نوع من الاخلاط وهو قسمان \* اما طبيعي وهو الذي يصلح لان يصير دما وكأنه دم قاصر عن تمام النضج \* واما غير طبيعي وهو خمسة اصناف الحلو والمالح والعنص والتفسه والحرفة \* وفي بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الحلاوة والبلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام والبلغم الزجاجي هو الشخين الذي يشبه الزجاج الذائب والبلغم الخاطي هو الغليظ الذي يختلف قوامه والبلغم الحام هو الرقيق الذي يختلف قوامه \*

(البهشية) هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابى هاشم افرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة \* وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها علما ببقعه ولا توبة مع عدم القدرة ولا يتعلق علم واحد

(البطلان) بالضم وسكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح ويحى مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة . وعند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الدنيوى اصلا وذلك الفعل يسمى باطلا ولذا قالوا الباطل مالا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه . وعند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا ويقولون بترادف الباطل والفاقد ويحى كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة ولفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء . والباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره .

(البلة) بحركات الموحدة وباللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح واحتلفت عبارات العلماء في تفسيرها . فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه . والجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يبتل . وقال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضى طبيعته النوعية كيفية الرطوبة اولا فالاول الرطب والثانى اما ان يلتصق به جسم رطب او لا يلتصق به جسم رطب والاول هو المبتل ان التصق بظاهره فقط غير غائص فيه كالخجر في الماء والمتنقع ان كان غائضا فيه كالخشب في الماء والثانى اى الذى لا تقتضى طبيعته الرطوبة ولم يلتصق به جسم رطب هو الجاف ومثاله ظاهر وقيل مثاله الزبيب فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضى طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس وبينه وبين البلة تقابل العدم والمالكة انتهى . وقال السيد السند في حاشية شرح الطوالع فى الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضى كيفية الرطوبة فى مادته ومبتل وهو الذى جرى على ظاهر ذلك الجوهر والتصق به وانفذ فى جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومتنقع وهو الذى نفذ فى اعماق ذلك الجوهر وافاده لينا . والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهى بهذا المعنى جوهر لامن الكيفيات الملموسة . وتطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء . وقال فى شرح المواقف الرطب هو الذى تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة والمبتل هو الذى التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب والمتنقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا . فالبة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر . والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه . وقد تطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة وكذا عبارة شرح الاشارات تدل على ان المبتل اعم من المتنقع وما فى شرح حكمة العين وحاشية الطوالع يدل على انهما متباينان .

(البوال) بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال .



بهم النهایة وثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم وهم فی مقام التمكن \* ودر مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقام میانند آنکه در انلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است ونام او عبد الحی وآنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام ونام او عبد العلیم وآنکه در سوم است بر قلب هارون است علیه السلام ونام او عبد المرید وآنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادیس است علیه السلام وآنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام ونام او عبد القاهر وآنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السمیع وآنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام ونام او عبد البصیر واین هفتم ابدال خضر است وظیفه ایشان مدد خلائی است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تأثیر داده است \* و دو ابدال از هفت مذکور یعنی عبد الباقی و عبد القادر در هر ولایتی و یابر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سیمصد و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برک سلم و دیگر درختان است و مانخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طبری ندارند و سیمصد ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ان الله خلق ثلثة نفوس قلوبهم علی قلب آدم وله اربعون قلوبهم علی قلب موسی وله سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم وله خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل وله ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل وله واحد قلبه علی قلب محمد علیه وعلیهم الصلوة والسلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از چهل یکی را بجایش رسانند و چون از سیمصد یکی را بجایش رسانند و چون از هفتاد که صوفی سیرت باشد بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سیمصد و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهل دیگر اند کما قال علیه الصلوة والسلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام وثمان وعشرون بالعراق \* ودر لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و ترکستان و سائر بلاد شرقی در عراق داخل اند و از شام نصف غربی خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربی پس فیض این چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشی است و اکثر این چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند \*

فصل السین المهملة من باب العين المهملة . وعند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خلیل درین بیت . بیت . خلقی شده چاک دامن از کل روی . کوباده آورد ازان کل روبوی . کذا فی بعض الرسائل المنسوب الی المولوی الجامی . ودر جامع الصنائع کوید معمای مبدل آنست که لفظی آرد که چون معنی آنرا بزبان دیگر بدل کنند نامی خیزد که مطلوب باشد چون نام شمس درین بیت . بیت . گفتند که معشوق کدام است ترا . گفتم آنکس که آفتابش خوانند . چرا که چون آفتاب را بر عربی برند شمس شود لیکن اینجا قرینه بر بدل نیست اگر قرینه بر بدل هم ذکر کنند بهتر آید مثاله . رباعی . شب خواجه ابو بکر بدیدم در راه . گفتم که شوم ز سر نامت آگاه . مارا چو ز درهای عرب بیرون برد . بر عکس سوار شد بتازی ناکاه . یعنی درها بر عربی ابواب بود و ماء آب و هرگاه که از ابواب آب برود ابو ماند و سوار بر عربی رکب بود چون رکب را بر عکس کنند بکر شود .

( مبادلة الرأسین ) نزد بعضی بلغا آنست که دو لفظ متجانس در کلام آرند که در اول حروف مختلف باشند چون سلام و کلام و سلامت و ملامت و این از مختصرات حضرت امیر خسرو دهلوی است کذا فی جامع الصنائع .

( الابدال ) بفتح الالف جمع البدل والبدیل و کذا البدلاء بالضم علی ما عرفت . و مولوی عبدالغفور در حاشیة نفحات می آرد لفظ ابدال در عرف صوفیه مشترک لفظی است تارة اطلاق میکنند بر چیزی که تبدیل کرده اند صفات ذمیمه را بصفات حمیده و عدد ایشان منحصر نیست و تارة اطلاق میکنند بر عددی معین و بر تقدیر اطلاق بر عدد معین بعضی بر چهل شخص اطلاق میکنند که ایشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضی بر هفت اطلاق میکنند و ازین بعضی برایند که او تاد از ابدال خارج اند و بعضی گویند که او تاد از جمله ابدال اند و دو دیگر از ابدال اما مان اند که وزیران قطب اند و دیگری قطب است . و این هفت تن را ابدال بنابر آن گویند که چون یکی ازینها برود دیگری که بحسب مرتبه فرو تو ازو بود بجای او نشیند و حفظ مرتبه وی کند . و بعضی میگویند که تسمیة ایشان بابدال از انجته است که حق سبحانه تعالی ایشان را قوتی داده که چون خواهند بجائی روند و بنابر باغی خواهند که صورت ایشان درین موضع بود شخصی مثالی بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل خود . اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بی اراده ایشان آنها را ابدال نکویند و بسیاری از اولیا چنین باشند اتمی . و فی بعض التفاسیر سئل ابو سعید عن الاوتاد والابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال یتقلبون من حال الی حال و یتبدلون من مقام الی مقام . و الاوتاد باغ



في الاول فان ماتعلمون يشتمل الانعام والبنين والجنات وغيرها • وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر • شعر • اقول له ارحل لاتقيمن عندنا • والا فكن في السر والجهر مسلما • فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب • وقوله لاتقيمن عندنا اوفى بتأديته لدلالته عليه بالمطابقة مع التأكيد الحاصل بالنون فوزانه وزان حسنها في العجنى الدار حسنها لان عدم الاقامة مغاير للارتحال وغير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة والملازمة هكذا في المطول والاطول • وظهر من هذا ان اقسام البدل المذكورة لانجى في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه • فائدة • البدل في باب الاستثناء يخالف سائر الابدال من وجهين • الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض والاشتمال وانما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يقيده ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير • والثاني مخالفته للمبدل منه في الایجاب والسلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلبى في حاشية المطول • وعند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة ويسمى البدل بالابدال ايضا • وفي الاتقان في النوع الحادى والعشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات والابدال والمساواة والمصاحفات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيءه ويكون مع علو على ما لورواه من طريقه وقد لا يكون والبديل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا وقد يكون ايضا بعلو وقد لا يكون والمساواة ان يكون بين الراوى والتبى صلى الله عليه وسلم الى شيخ احد اصحاب الكتب والمصاحفة ان يكون اكثر عددا منه بواحد وثمانه يذکر في لفظ الموافقة في فصل اتفاق من باب الواو •

(الابدال) بكسر الهمزة بدل كردن والتبديل مثله وقيل التبديل تغيير الشئ عن حاله والابدال جمل شئ مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة وقد عرفت معناه عند الصرفين واهل العربية وكذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشئ بدلا عن شئ سواء كان ذلك الشئ المبدل حرفا او كلمة • واما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب يمتن آخر كما يستفاد من شرح النخبة ويحى ايضا في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • ويطلق ايضا عندهم على البدل كما عرفت • واما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم والتالى الى التالى ويحى في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

(التبديل) لغة هو الابدال وقيل غيره وقد عرفت • وعند الاصوليين هو انسخ كما يحى في فصل الحاء الموحدة من باب النون • وعند اهل البديع هو العكس ويحى في (اول) (كشاف) (١١)

العطف اولاً ثم جعل المجموع خبراً لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الخلاوة والحموضة لاثبات انفسهما كما قاله البص بناء على ان الطمعين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ وعلى ما ذكره يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب . ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث شيء من الجزئين عند ثنية المبتدأ وجمعه وتأنيثه . قلنا اجراء تلك الاحوال على الجزئين كاجراء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراؤه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للاعراب اجري اعرابه على اجزائه . وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبد الغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ [١] . ثم بدل الغلط ثلثة اقسام : غلط صريح كما اذا اردت ان نقول جاءني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار . وغلط نسيان وهو ان تنسى المقصود فتعتمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان النوعان لا يقعان في فصيح الكلام ولا فيا يصدر عن روية وفطانة وان وقع في كلام فحقه الاضراب عن الغلو ط فيه بكلمة بل . وغلط بداء وهو ان تذكر المبدل منه عن قصد ثم توهم انك غلط فيه وهذا متعمد الشعراء كثيراً مبالغته وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هندنجم بدر شمس كأنك وان كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد الانشيبها بالبدر وكذا قولك بدر شمس وادعاء الغلط ههنا واظهاره ابداع في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه . اعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون . وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدم بما تعملون امدم بانعام وبنين وجنات وعيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى والثاني اوفى بتأنيده لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم مخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني

[١] وقال الفاضل عصام الدين الاسفرائني في شرح الكافية العطف في الشائع متأخر عن ربط الشيء بالمعطوف عليه اوربط المعطوف عليه بشيء وربما يتقدم فيفيد ربط المجموع لكن جعل هذا داخلاً في المعطوف مشكلاً لان المعطوف تابع مقصود بالنسبة ولا نسبة هنا ولا تبعية في الاعراب لان المعنى المقضى للاعراب قائم بالمجموع لا بكل واحد فالمجموع يستحق اعراباً واحداً الا انه لما تعدد ذلك المستحق مع صلاحية كل واحد للاعراب اجري اعراب الكل على كل دفعاً للتحكم ونظير ذلك قولهم جاءني القوم ثلثة ثلثة فان الحال هو المجموع المفصل بهذا التفصيل فكأنه قيل مفصلاً بهذا التفصيل فالمستحق للمجموع اعراب واحد الا انه اجري على الاسمين دفعاً للتحكم فليس هنا عطف بل صورته وما قيل ان العطف مقدم على الربط مسامحة انتهى مع ان الفاضل الموى اليه قد اورد بعد هذا في بحث تعدد الخبر مباحث نفيسة يجب حفظها فلا يليق فوتها ( لمصححه )



مقصود بالنسبة الى آخره على ما قالوا للتلايخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة \* ثم البدل اقسام اربعة لان البدل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه او لا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه او لا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل منه تلبس ما اولم يكن فالاول بدل الكل وسماه ابن مالك في الالفية ببذل المطابق \* قال الحارثي في حواشي المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزى وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر \* والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا رأسه \* والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه \* والرابع بدل الغلط \* وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه \* [١] لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملابسة بغيرها اى تكون تلك الملابس بغير كون البدل كل المبدل منه اوجزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البدل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابس كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البدل قسما خامسا ولم يسم ببذل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع \* واعلم ان في اطلاق الملابس يدخل بعض افراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حمارة فالمراد بها ملابسة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الإعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حمارة او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معينا بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وههنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفا من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله \* ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفصيل نحو الناس رجلا ن رجل اكرمه ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البدل انما هو المجموع \* فان قلت يجوز ان يكون بدل البعض \* قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفصيل ملفوظا بالضمير ولا محتاجا الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل \* فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير \* قلت هو نظير قولهم هذا حلوا حاض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع \* وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلوا حاض اعتبر

[١] ونحو قوله \* نصر الله اعظمنا دفنوها \* بسجستان طلحة الطلحات \* (لمصححه)

تاه افتعل لارادة الادغام فانه لايسمى ذلك بدلا لما ان الظاء ليست من حروف الابدال .  
وقوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن  
واسم فانه لايسمى ذلك بدلا الا يجوزنا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف  
آخر . وقوله غيره تأكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوى يسمى ابدالاً  
والحرف الاول اى الذى جعل مكانه غيره يسمى مبدلاً منه والحرف الثانى اى الذى جعل  
مكان غيره يسمى مبدلاً وبدلاً هكذا يستفاد من شروح الشافعية . ثم الابدال اعم من  
الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال فى اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب  
او الحذف او الاسكان فيصدقان فى قال ويصدق الابدال فقط فى السادى فان اصله السادس  
والاعلال فقط فى يدعو واعم مطلقاً من القلب اذ القلب مختص فى اصطلاحهم بابدال  
حروف العلة والهمزة بعضها مكان بعض والمشهور فى غير الاربعة لفظ الابدال [١] كذا  
ذكر الرضى ويحى فى لفظ الاعلال ايضا فى فصل اللام من باب العين . قال فى الاتقان  
فى نوع بدائع الفرآن الابدال هو اقامة بعض الحروف مقام بعض . وجعل منه ابن فارس  
قال فى لى اى انفرق . وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام  
الحاء وقد قرئ بالحاء ايضا . وجعل منه الفارسي انى احببت حب الخير اى الخيل . وجعل  
منه ابو عبيدة الامكاه وتصدية اى تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذى ذكره  
ابن الحارث بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال  
كما لا يخفى . وعند النحاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره  
لعدم اختصاص البدل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلاً من الفعل نحو مررت  
برجل يضرب ضارب على مافى بعض حواشى الارشاد فى بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان  
يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثانى راجحاً فى البيان على الاول كقول الشاعر . مصراع .  
متى تأتينا تلمع بنا فى ديارنا . فان تلمع من الامام وهو النزول بدل من تأتينا على مافى العباب  
وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولاً بشرط كون الثانية اوفى  
من الاولى بتأدية المعنى المراد كما ستعرف . ثم المراد بكونه مقصوداً دون المتبوع ان يكون  
ذكر المتبوع اى المبدل منه توطئة لذكره حقيقة او حكماً كما فى بدل الغلط فانه وان لم  
يجعل توطئة بل كان سبق لسان لكنه فى حكم التوطئة فانه فى حكم الساقط فخرج  
من الحد النعت والتأكىد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف  
لكون متبوعه مقصوداً ايضا . ولا يرد على التعريف المعطوف ببل لان متبوعه مقصود  
ابتداءً ثم بداله شئ فاعرض عنه ببل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان . وانما لم نقل تابع

[١] وكذا يستعمل الابدال فى الهمزة ايضا واما الاعلال فلا يقال لتغيير الهمزة بالقلب او الحذف  
او الاسكان نحو راس ومسالة والمرأة كذا فى الرضى (لمصححه)



وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة كذا في المراقف وشرحه \*

(والبرق) بفتحين نزد صوفيه چیز است که ظاهر میشود بنده را از لوازم نوری پس می خواهد آن بنده را سوی قرب حق کذا فی لطائف اللغات \*

(البارقة) نزد صوفیه عبارتست از لائحه که وارد میشود برسالك از جناب اقدس وبسرعت منقطع شود و این اوائل کشف است کذا فی لطائف اللغات \*

(البريق) هو الشيء المتفرق للجسم من غيره ويحيى في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة \*

(البندقة) هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشيفاء ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض اطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شيء اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر \*

### فصل الكاف

(البابكية) هي فرقة تلقب بالسبعية ويحيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

### فصل اللام

(البتول) بالفتح وبالمثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الازواج وقيل المنقطعة الى الله عن الدنيا واتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره \*

(البخيل) بالفتح والحاء المعجمة في اللغة نا بخشند ودر مجمع السلوك می آرد بخیل آنست که حقوق واجبه چون زکوة و نفقات وغير آن بجانبارد و بعضی کويند بخیل آنست که مال خود را بکسی نهد و عارفان کويند بخیل آنست که جان خود حق را نهد \*

(البدل) بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرهما هو القائم مقام الشيء والبدل مثله الابدال والبدلاء الجمع على ما في الصراح والمهذب وكذا البدل بفتحين كما في قوله تعالى بشئ للظالمين بدلا \* وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره \* قال ابن الحاحب في الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال وهي حروف انصت يوم جسد طاه زل فلا يرد نحو اظلم فان اصله اظلم جعل الظاء مكان

جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا تمتنع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنع عقلا . وان لم يكن ممكنا لاعتملا ولا عادة فغلو ويمتنع ان يكون ممكنا عادة متمتعا عقلا ( فائدة ) اختافوا في المبالغة . فقليل انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج مخرج الحق . وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اكذبه وخير الكلام ما بولغ فيه . وقيل منها مقبولة ومنها مردودة . وهو الراجح . فالمقبولة منها التبليغ والاغراق وبعض اصناف الغلو . وما سواها مردودة . والاصناف المقبولة من الغلو ما دخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد في قوله تعالى يكاد زيتها يضيء الآية . ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخيل كقول ابي الطيب . شعر . عذبت سنا بكها عليها عثيرا . لوتبتني عنقا عليه امكنا . ادعى ان الغبار المرتفع من سنا بك الحيل قد اجتمع فوق رؤسها مترا كما متكافأ بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا تمتنع عقلا وعادة لكنه تخيل حسن . ومنها ما اخرج مخرج الهزل والحلاعة كقولك . شعر . اسكر وبالامس ان عزمت على الشر . ب غدا ان ذا من العجب . ودرجامع الصنائع كويد مردود از غلو آنست كه محالى را ادعاء كند كه متضمن حسنى ولطافى نباشد مثاله . شعر . چون براندی سمنند دوات را . بدو منزل رسید پیش از خویش . ودر مجمع الصنائع كويد از عيوب مدح مبالغة است كه از حد جنس ممدوح افراط كند يا تفريط مثال قسم اول . شعر . اى كائنات را بوجود تو افتخار . اى یش ز آفرینش كم ز آفرید كار . چه اين قسم مدح جز پیغمبر مارا عليه الصلوة والسلام نشاید ودر حق غير آنحضرت هر كسى كه باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق است بهمين آنچه بر ترك ادب شرعى باشد چنانكه حكيم انورى كويد . شعر . بزرگوارى كاندر كال قدرت خویش . نه ايزد است چوايرد بزرگ بى همتاست . مثال قسم دوم . شعر . شهى فرشته صفت خواجة محمد خلق . وحيد دهر ملك بود كف كريم جهان . چه جنس ملوك را خواجه ووحيد دهر مدحى قاصر باشد .

( التبليغ ) على وزن النفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت .

### فصل القاف

( الباذق ) بالذال المعجمة هو ماء غلب طبعه فذهب منه اقل من النصف فان ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب النصفان وبقي الثلث يسمى الثلث ويحى فى لفظ الطلاء .

( البرق ) بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء فى سبب حدوثه ان الدخان ربما يحاطل السحاب فيخرقه اما فى صعوده بالطبع او عند هبوطه لتكاثف الحاصل بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له ومصاص ككته اياه صوت هو الرعد



(البالغ) في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغة بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شئ فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه \* وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذا كمل فيه اربع صفات الاقوال والافعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون بأربعة خصال ويحيى في لفظ الحرفي فصل الرأ من باب الحاء \*

(علم البلاغة) هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة \*

(المبالغة) عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستجيلاً او مستبعداً ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان \* احدهما المبالغة بالصيغة \* وصيغ المبالغة فعلان وفعل وففعال كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف \* قال الزركشى في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما متحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولا شك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى والافلا تصور المبالغة فيها لتأهياها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع \* قال في الكشف المبالغة في الثواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده \* وقد اورد بعض الفضلاء سؤالاً على قوله تعالى والله على كل شئ قدير وهو ان قدراً من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الايجاب من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد \* واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف \* وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين \* والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاقسان \* وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى \* ان كان ممكناً عقلاً وعادة فتبليغ كقول امرء القيس \* شعر \* فعادى عداء بين ثور ونعجة \* دراكا ولم ينضح بماء فيغسل \* ادعى ان هذا الفرس اندرك ثورا اي ذكرنا من بقر الوحش ونعجة اي اثنى منها في مضمار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلاً وعادة \* وان كان ممكناً عقلاً لاعادة فاغراق كقول الشاعر \* شعر \* ونكرم جارنا مادام فينا \* وتبعه الكرامة حيث مالا \* الالف للاشباع ادعى ان جاره لا يميل عنه الى

فى اشتراط فصاحة الكلام . قليل انه لا يشترط شئ من فصاحة الكلام فى البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن النعقيد المعنوى بل لمعرفة انواع المجاز والكنائية وعلاقتها لئلا يخرج فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط فى البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن اتعقيد المعنوى . ثم قال الخطيب وللبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنهى البلاغة . وهو الاعجاز . وما يقرب منه اى من حد الاعجاز انتهى . اى الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازانى من انه لامعنى لجمال حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالتناية او نوعيا كالاعجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه وكلام يعجز مقدار سرورة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فيأنى بكلام هو فى الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا ببيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال وثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحق باصوات الحيوانات عند البلاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البينانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء فى الدلالة بالنسبة الى المعانى وتلك المعانى ازيد من الدلالات الوضعية ومما يتعلق بعلم المعانى فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعانى . وثانيهما بلاغة المتكلم وهى ملكة يقدر بها على تأليف كلام بليغ اى لا يعجز بها عن تأليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنيها اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلاما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما فى الاطول والمطول والحاجي . وفى الاقان فى النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائر الطلق الرسل فالاول اعلاها والثانى اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصة فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة وهما على الافراد فى نوعهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمتانة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين فى نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بينة ليه صلى الله عليه وآله وسلم .



الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز ويلزم الوفاء بالوعد وان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهی \* ومنها بيع العينة وهو منهى واختلاف المشايخ في تفسير العينة \* قال بعضهم تفسيرها ان يأني الرجل المحتاج الى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر على الاقراض ولكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما وقيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهمين ويحصل للمستقرض قرض عشرة \* وقال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما ويسلم اليه ثم يبيع المستقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة ويسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب وهو المقرض بعشرة ويسلم الثوب اليه ويأخذ منه العشرة ويدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم ويحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگیری (تقسيم آخر) البيع باعتبار الصحة وعدمها اربعة لانه \* اما ان يكون مشروعا باصله ووصفه ومجاوره وهو البيع الصحيح والمراد باصل العقد ماهو من قوامه اعني احد العوضين وبالوصف ماهو من لوازمه اعني شرائطه وبالمجاور ماهو من عوارضه اعني صفاته المفارقة \* واما ان لا يكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبض في احد الموضين وهو البيع الباطل كببيع ميتة والخمر والحرق ونحوها \* واما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه ولوازمه وهو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة \* واما ان يكون مشروعا باصله ووصفه دون مجاوره بان يكون القبض في مقارناته وهو البيع المكروه كالبيع بعد اذا ن الجمعية بحيث يفوت السعي الى صلوة الجمعة هكذا في كتب الفقه \*

### فصل الغين المعجمة

(البلاغة) عند اهل المعاني يطلق على معنيين \* احدهما بلاغة الكلام وتسمى بالبراعة والبيان والفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في النخبة \* قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكان احسن لان الحال قد يقتضى ماينافي الفصاحة كالنعقيد في المعميات فينئذ رعاية اتطابق اولى من رعاية الفصاحة اذ ارتفاع شان الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر \* وقيل تمنع بلاغة الكلام المذكور \* ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكر في فصل الام من باب الحاء \* قيل خالف الخطيب السكاكي

لان الثلاثي اصل والمزيد فرع عليه والايجاب اصل والقبول بناء عليه . وفي الشرع مبادلة مال بمال بتراض اى اعطاء المثلثين واخذ الثمن على سبيل التراضى من الجانبين . فالفرق بين المعنى اللغوى والشرعى انما هو بقيد التراضى على ما اختاره فخر الاسلام . وفيه ان التراضى لا بد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا واعطاء شئ من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه . وايضا يدخل في الحد الشرعى بيع باطل كبيع الخنزير ويخرج عنه بيع صحيح كبيع المكره هذا . وقيل المتبادر من المبادلة هى الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فيخرج بيع المخون والصبي المحجور والسكران . والواقعة على وجه التملك والتمليك فيخرج الرهن وعلى وجه الكمال والتأيد فيخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء والاجارة لعدم التأيد . والمراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير والبرجندى والدرر وجامع الرموز . (التقسيم) في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة . لانه اما يبيع ساعة بسلامة ويسمى مقايضة . او بيعها بثمن ويسمى بيعا لكونه اشهر الانواع وقد يقال بيعا مطلقا . او بيع ثمن بثمن ويسمى صرفا . او بيع دين بعين ويسمى سلما . وباعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة . او اعتبر مع زيادة ويسمى مرابحة . او بدونها ويسمى تولية . او مع النقص ويسمى وضعية انتهى كلامه . ومن البيوع ما يسمى بيع الحصة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الاثواب ماتق هذه الحصة عليه . ومنها بيع الملامسة وهو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتره على ان لا خيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية . وفي الهداية بيوع كانت في الجاهلية وهو ان يتسام الرجلان على ساعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصاة لزم البيع فالاول بيع الملامسة والثاني المنابذة والثالث لقاء الحجر . ومنها بيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا . ومنها بيع المحاقلة وهو بيع الحقة في سنبلة الخنطة مجذوزة مثل كيلها خرصا كذا في الهداية . ومنها بيع الوفاء هو وبيع المعاملة واحد وكذا بيع النخبة كما في البزازية وهو ان يقول البائع للمشتري بع بمالك على من الدين على انى ان قضيت الدين فهو لى وانه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض . وقيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع وهو ضامن لما اكل واستهلك وللبيع استرداده اذا قضى دينه متى شاء . وقيل انه بيع جائز ويوفى بالوعد كذا في السراجية وحواشيه . وفي الخانية اختلفوا في البيع الذى يسميه الناس بيع الوفاء والبيع الجائز . قال عامة المشايخ حكمه الرهن والصحيح ان العقد الذى جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظران ذكرنا شرط الفسخ في البيع فسد البيع وان لم يذكره وتلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز وعندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرنا البيع من غير شرط ثم ذكرنا



عليه القرآن وقامت به الاديان \* علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة  
 برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة النبوات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة  
 المعاد واليه الاشارة بمالك يوم الدين \* وعلم العبادات واليه الاشارة بآياك نعبد \* وعلم السلوك  
 وهو حمل النفس على الآداب الشرعية والاقبياد لرب البرية واليه الاشارة بآياك نستعين  
 اهدنا الصراط المستقيم \* وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون  
 الماضية ليعلم المطالع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله  
 صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم والاضالين \* فبه في الفاتحة على جميع  
 مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما شتملت عليه من الالفاظ الحسنة  
 والمقاطع المستحسنة وانواع ابلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير  
 ما شتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر  
 بالقراءة والبدء باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات  
 ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار  
 من قوله علم الانسان ما لم يعلم \*

(البضاعة) بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة بارء مال كه بدست كسي تجارت  
 فرستد كذا في الصراح \* وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان  
 يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل \* اعلم ان دفع  
 المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام \* الاول ان يكون كل  
 الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة \* والثاني  
 ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض \* والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب  
 ما شرطها وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها وانما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا  
 مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاوضة وعنان ووجوه وتقبل ويجب تفصيلها  
 في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى \*

(البيع) بسكون المنة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على  
 اخراج المبيع عن الملك بعوض مالى قصدا اى اعطاء الثمن واخذ الثمن ويعدى الى المفعول الثاني  
 بنفسه وبحرف الجر تقول باعه الشيء وباعه منه \* ويقال ايضا على الشراء اى اخراج الثمن  
 عن الملك بعوض مالى قصدا اى اعطاء الثمن واخذ الثمن \* والشراء ايضا من الاضداد  
 لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى وشروه بثمن بخس اى باعوه وقوله تعالى ولبئس  
 ما شروا به انفسهم الآية \* ويقالان ايضا على ما اذا اعطى سلعة بسلعة كما في المفردات \*  
 وقال الامام التقي البيع والشراء يقع في الغالب على الايجاب والابتياح والاشتراء على القبول

حتى يقلع مطر السماء ويبلغ ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء . والارداف في واستوت . والتمثيل في وقضى الامر . والتعليل فان غيض الماء علة الاستواء . وصحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة تغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء والماء النابع من الارض وغيض الماء الذي يظهر على ظهرها . والاحتباس في الدعاء لثلاثي توهم ان الفرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق . وحسن النسق . وايتلاف اللفظ مع المعنى . والايجاز فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخضر عبارة . واتسهم لان اول الآية تدل على آخرها . والتهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن وكل لفظة سهلة الخارج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة . وعقادة التركيب . وحسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شئ منه . والتمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام . وزاد صاحب الاتقان ان فيها . الاعتراض ايضا . وفي جامع الصنائع وجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع . واخترع آنتسكه معاني وتشبيهات نو انكيزد وچيزهاى نواز صنائع وغيره انكيخته خود پيدا كند واین كلام كه مشتمل بر چنین معانی وتشبيهات است این را بدیع ومخترع نامند \*

(البدیع) هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى ومعناه المبدع فانه تعالى هو الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بدیع في نفسه لامتثل له كذا في شرح المواقف وعلى كلام مشتمل على عدة ضروب من البدیع كما عرفت وعلى علم من العلوم العربية وعلى العلوم اثانة المعاني والبيان والبدیع وقد سبق في المقدمة مستوفى \*

(البراعة) في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذ افاق على اقرانه في العلم ونحو ذلك وعند البلاغة هي الفصاحة على ما يجيئ في فصل الحاء المهمة من باب الفاء . وبراعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه ويشير الى ماسبق الكلام لاجله . انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره . والاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة وبذلك يستدل على حيوته فسمى به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء . في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة . وقد وجه ذلك بان العلوم التي احتوى



(المبتدع) هو ائمة من ابتدع الامر اذا احذته وشريفة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة والامامة . والمبتدعون يسمون باهل البدع واهل الاهواء ايضا فلم يمازك ان الكافر لا يسمى مبتدعا . ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كأن يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الآله في علي رضي الله عنه . واختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن . وقد يكون ببدعة لا تتضمنه . والحكم في قبول الرواية عنهم وعدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة .

(الابداع) في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق . وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم ويقابله الصنع وهو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس . قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان وما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط . وقال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم . وتبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعمالهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس . ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي والاحداث ان يكون من الشئ وجود زمني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونها مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذا التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى . وقال السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشئ من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى . اقول والمراد بالعدم السابق على ذلك الشئ المخرج هو السابق سبقا غير زمني فان الجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق . ويجب ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف . وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على غدة ضروب من البديع . قال ابن ابي الاصبع ولم ار في الكلام مثل قوله تعالى وقيل يا ارض ابلي ماء الاية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة . المناسبة الثامنة في ابلي واقلعي . والاستعارة فيهما والطباق بين الارض والسماء . والمجاز في قوله ياسباه فانه في الحقيقة يا مطر . والاشارة في وغيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يغيض

وبالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة . فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم  
 العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف  
 العروض والقوافي ونحوها . وبالجرح والتعديل . وتميز صحيح الاحاديث عن سقيمها .  
 وتدوين نحو الفقه واصوله وآلانه . والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة . لان  
 حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك ومحل بسطه كتب اصول الدين . ومن البدع  
 المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخلفة لما عليه اهل السنة والجماعة . ومن المندوبة احداث  
 نحو الرباطات والمدارس . ومن المكروهة زخرفة المساجد وزويق المصاحف . ومن  
 المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس . وفي الشرع ما احدث على خلاف  
 امر الشارع ودليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي  
 في شرح الحديث الخامس والحديث الثامن والعشرين . وفي شرح النخبة وشرحه البدعة  
 شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بمعادة  
 بل بنوع شبهة وفيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلامناسبة  
 شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد  
 حيث قيده بقوله ما ليس منه . وانما قيل لا بمعادة لان ما يكون بمعادة فهو كفر . والشبهة  
 ما يشبه الثابت وليس بثابت كادلة المتدعين . وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة  
 در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدا نكه هراچه پيدا شده بعد از پيغمبر خدا  
 صلى الله عليه وآله وسلم بدعت است و آنچه موافق اصول وقواعد سنت اوست و يقياس  
 كرده شده است بران آنرا بدعت حسنه كويند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سيئه  
 وضالات خوانند و كليت كل بدعة ضلالة محمول بران است . وبعضى بدعتها است كه واجب  
 است چنانچه تعلم و تعليم صرف و نحو و لغت كه بدان معرفت آيات واحاديث حاصل كردد  
 و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديكر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف  
 بود . و بعضى بدعت مستحسن و مستحب است مثل بنائى رباطها و مدرسا و مانند آنها .  
 و بعضى بدعت مكروه مانند نقش و نكار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض . و بعضى  
 بدعت مباح مثل فراخى در طعامهاى لذيذه و لباسهاى فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث  
 طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديكر كه در زمان آنحضرت صلى الله  
 عليه وآله وسلم نبودند . و بعضى بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف  
 سنت و جماعت . و آنچه خلفاى راشدين كرده باشند اگر چه بآن معنى كه در زمان  
 آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است  
 بلكه در حقيقت سنت است زيرا چه آنحضرت فرموده اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت  
 مرا و سنت خلفاى راشدين را رضى الله عنهم .



الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك وبخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية وهي لا تشترك في اسمائها وحدودها ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كل جزء مقدارى منه كذلك كالا فلاك والاعضاء المتشابهة وغير المتشابهة \* وانما قيد الجزء بكونه مقداريا لدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيمولي والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة \* وانما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاء المادية وحدها والصورية وحدها لا تساويه في الاسماء والحدود بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسمية او مقداريا \* ومنها ما يكون كل جزء مقدارى منه مساويا لئلكه في الاسم والحد بحسب الحس فيتناول العناصر والاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما في الاسم والحد ولا يتناول الافلاك ويسمى بالمفرد ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على مواقع في كتب الطب \* ومنها مالا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل الناصر والافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك وبهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة \* ومنها مالا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة ويقابله المركب بمعنى مالا يكون كذلك \* فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها واول تلك المعانى الثلاثة اخصها وبين اثنى والثالث عموم من وجه وباقي النسب يعرف بالتأمل \* ومنها الشئ الذى يكون اقل جزء من شئ كالحلية التى هى اقل من الشرطية \* ويسمى هذا القسم بسيطا اضافيا ويقابله المركب \* وبهذا المعنى الاخير صرح العلمى فى حاشية شرح هداية الحكمة \* والمعانى الستة المتقدمة مذكورة فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبد الحكيم فى بحث الماهية وفى موقف الجواهر فى بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافى بسائط الموجهات وبسائط الامزجة ومركباتها ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على ما يحى فى لفظ التحصيل ومنه التجنيس البسيط \*

### فصل العين المهمة

( البدعة ) بالكسر فى اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات والارض اى موجدتها على غير مثال سبق \* قال الشافعى رحمه الله تعالى \* ما حدث وخالف كتابا او سنة او اجما او اثرا فهو البدعة الضالة \* وما احدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحموده \* والحاصل ان البدعة الحسنة هى ما وافق شيئا مامرا ولم يلزم من فعله محذور شرعى وان البدعة السيئة هى ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما \*

مطلوب را بوسیله اسمای حسنی فرا گرفته باشند پس چون اسم خود را با اسمی از اسمای الهی که مشتمل بر مطلوب است مزاج نمایند ابتدا با اسم الهی کنند چنانچه در مزاج اسم محمد باعایم مذکور شد و اگر دو اسم باشد و هر دو مشتمل بر مطلوب اقوی راقدم دارند \* فائدة \* بسط تجميع وتضارب بجهت محبت واتحاد بين الاثنين بغایت معتبر است و بسط تواخی بجهت اتحاد اخوان و محبوب بودن در دل خلق و اخذ فوائد و احسان مجرب و معتبر است و تخلف ندارد و بسط تقوی بجهت قوت حال و حصول آمال و بیرون آمدن از ضعف طالع و بیروز شدن بقوت طالع و ازدیاد جاه و حشمت و اقبال و اعزاز اعتماد تمام دارد و بسط تضائف بجهت ازدیاد علم و حکمت و شکوه و شوکت و غلبه کردن بر اعدا رسوخ تمام دارد و بسط تکسیر بجهت استخراج احوال آینده بکار آید \*

( البسيط ) فی الالة بمعنى المبسوط ای المنشور كالارض الواسعة \* وفي الاصطلاح يطلق على معان \* منها ماهو مصطلح اهل العروض اغنى بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستعملان فاعلان مستفعلن فاعلان مرتین ويستعمل مخبون العروض والضرب كذا فی عنوان الشرف \* ودر عروض سیفی می آرد بسط اگر مجرد آید مسدس شود و اگر مثنی باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد \* و منها اسطح قال المهندسون العرض المنقسم فی جہتین ای الطول والعرض هو السطح ويسمى بالبسيط ايضا \* ويحيى فی فصل الحاء من باب السين \* و منها الشئ الذى لاجزاء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم النعیمی ولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشئ الذى له جزء بالفعل ويعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل وتارة بالقياس الى الخارج فالاقسام اربعة \* بسيط عقلى لا يلىتم فى العقل من اجزاء كالا جناس العالية على تقدير امتناع تركب الماهية من امرين متساويين \* وبسيط خارجى لا يلىتم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل \* ومركب عقلى يلىتم من امور متمايزة فى العقل فقط كالمفارقات \* ومركب خارجى يلىتم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالليت \* فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلى \* وكل بسيط عقلى بسيط خارجى بلا عكس كلى وانسب بين تلك المعانى ظاهرة \* و منها الشئ الذى لاجزاء له اصلا كالوحدة والنقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه ای اخص من البسيط بمعنى ما لاجزاء له بالفعل ويقابله المركب بمعنى الشئ الذى له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالليت او بالقوة كالخط والسطح والجسم فهو اعم من المركب بالمعنى الاول وبينه وبين البسيط بالمعنى السابق عموم وخصوص من وجه \* و منها الشئ الذى كل جزء مقدارى منه مساو لکله بحسب الحقيقة فى الاسم والحد كالعناصر فان كل جزء مقدارى منها يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده بخلاف



ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب  
 ابجدی مر آن حرف را باشد مثلاً میم از حروف ابجد هوز حطی کمن سه عصف قرشت  
 نخذ ضغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از  
 نون چهارده مثلاً چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم اوکه ۴۰ است در ۴۰  
 ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴  
 شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس  
 حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر  
 کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س  
 ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم  
 نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق  
 د س ط س ق و ی و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میمش چهل  
 گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ک ث شد و همچنین از میم دوم و از حا  
 د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ک ث د س ک ث  
 و ی و دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دوچند ساختن اعداد باطنی حروف  
 و تحصیل نمودن حروف از آن مثلاً عبد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد  
 حروفش ف و ح را که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف  
 حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح و یازدهم بسط تکسیر است  
 و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف دیگر بنوعی که کسور تسعه را اعتبار کنند  
 و هر کسری حرف گیرند مثلاً میم محمد را که ۴۰ دارد تنصیف کردیم ۲۰ شد باز ۲۰  
 را تنصیف کردیم ۱۰ شد باز ده را تنصیف کردیم ۵ شد و چون از هر يك ازین حاصل  
 تنصیف حرف ساختیم و جمع کردیم این شد ک ی و باز حای او که ۸ دارد آنرا تنصیف  
 کردیم ۴ و نصف ۴ دوو نصف ۲ يك میشود چون همه را حرف ساختیم این شد د ب  
 ا و از دال محمد این بر آمد د ب ا و مجموع این حروف ک ی و د ب ا ک ی و ب ا و شد و  
 دوازدهم بسط تمازج است و این نیکوترین انواع بسط است و تمازج تفاعل است بمعنی  
 آمیختن مطلق و در اصطلاح اهل جفر عبارتست از آمیختن اسم طالب با اسم مطلوب  
 عام از آنکه اسم مطلوب از اسماء الهی باشد یا غیر آن از اسمای مطالب دنیوی و اخروی و  
 و ملخص این کلام آنست که بسط تمازج عبارتست از مزاج کردن اسم طالب با اسم مطلوب  
 هر چه باشد مثلاً خواستیم که محمد را بسط تمازج کنیم بنوعی که مطلوب اسم علیم باشد  
 چنین میشود ع ل م ح ی م م د و چون محمد را با جعفر مزاج کنیم چنین شود م ج ح  
 ع م ف د ر و بدانکه در تمازج همه جا اسم طالب مقدم سازند بر اسم مطلوب الاوقیه که

ن و برای دال ه بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ه باشد ه اما بسط ترفع طبیعی عبار تست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی رامبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوائی و هوائی را با آتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که اوبالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلا در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای های او که خاکست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج ه ششم بسط تجميع است و آن عبار تست از جمع نمودن هریک از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلا محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د ج ع ف د پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد ازان های محمد را با عین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ك شد پس دال را با ج جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ك د ر میشود هفتم بسط تضارب است و آن عبار تست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلا خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ك ق شد باز های محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فاضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در راضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ك ق س ث ر غ غ غ ض شد و طائفة دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و ازان تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است هفتم بسط تراؤج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبار تست از طالب بودن حروف متشابهه مر حروف متزاوجه را که قرین باشد با یکدیگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاوجه و متشابهه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابهه بود بجهت او ج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد ه نهم بسط تقوی و آن عبار تست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عددیست که بحساب



مقوی اوست از حروف آبی در درجهٔ دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای دال که خاکی است در درجهٔ اول جیم که مقوی اوست دران درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی	هوائی	آبی	خاکی
ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ك	ل
م	ن	س	ع ف
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مكسور	محزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشی حروف هوائی را که هم درجهٔ او باشد و بالعکس و یاطالب بودن حروف آبی مـ حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن است چرا که برای میم او که آتشی است در درجهٔ چهارم ن آوردیم که هوایست در درجهٔ چهارم و همچنین برای میم دوم \* اما حا و دال او خاکی اند ولیکن این تعریف بعضی ائمهٔ متقدمین است \* و نیز درین رساله درجائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب ا ل ق ل و ب چنین باشد د ك ا ب ك ر ك ه ا و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمهٔ این فن است \* پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی \* اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هریک از آن حروف اگر در درجهٔ آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجهٔ عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجهٔ مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجهٔ عشرات است بمآت برديم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات برديم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم \* اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارفاع هریک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول اون بیاوریم چرا که فاضلتر میم نون است و همچنین برای حاط بیاورديم و برای میم دوم ن

بسط مرئیات را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد . بدانکه چون سالك از عالم قلب بر می رود و از حجاب قلب که مراحل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فاعا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط . قال الفارس یجد المحب اولاً القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانها یقعان فی الموجود فاما مع الفناء والبقاء فلا اتمی مافی جمیع السلوك . وعند اهل الجفر یطلق بالاشترك علی اشیاء علی مافی انواع البسط . اول بسط عددی و تحصیل آن بر دو نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هر دو مستحسن و معمول اند . اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هر یک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد پس استنتاج کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن مثلاً حروف محمد را مقطع کردیم میم حامیم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود او را حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه لا شد پس جمیع حرف مستحصله از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عددگیری عدد مجموع را جمع کن و استنتاج نمای و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلاً عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنتاج آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او بگیریم که ۲۲۴ است و استنتاج سازیم چنین میشود . رك ده و دوم بسط حروف که انرا بسط تافظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تافظ کردن حروف باز برو بنیات مثلاً چون محمد را با اسمای حروف او تلفظ کردیم . میم حامیم دال شد و مجموع حروف مستحصه او اینست . م ی م ح ا م ی م د ا ل و زیر اول حروف اسم حرفی را گویند و ماسوای اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلاً اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش را که ی م است بنیات نامند . سیوم بسط طبعی و آن عبارتست از آوردن حروفی که مربی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مربی و هوائی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را آبی مقویست . و حروف آتشی حووف . اهطمفشد و حروف هوائی حروف . بوینصتض و حروف آبی حروف . جزکس قنظ و حروف خاکی حروف . دحلر خغ . پس حاصل بسط طبعی محمد ن ز ن ح است چرا که میمش آتشی است در درجه چهارم برای اونون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه دوم را آوردیم که



هو اول موجود و يرجح وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين في الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد يتعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

### فصل الطاء المهملة

(البسط) يسكون السين المهملة في اللغة كسدن كما في الصراح وعند المحاسين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المتجمعون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة على ما وقع في الحل والعقد وبجى في فصل السين المهملة من باب الجيم \* وعند السالكين هو حال من الاحوال \* ودر مجمع السلوك كويد قبض وبسط وخوف ورجا قريب اند لكن خوف ورجا در مقام محبت عام بود وقبض وبسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس كسيكه اوامر ونواهي بجا آرد حكم ايمان دارد ويرا قبضى وبسطى نباشد بلكه خوفى ورجائى ميباشد شبيه بحال قبض وبسط وآرا كان برد كه آن قبض وبسط است مثلاً اگر حيرتى و حزنى پيش آيد كان دارد از اقبض و اگر اهتزاز نفسانى و نشاط طبعى پيش آيد كان برد آرا بسط \* و حزن و حيرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قاب و خداوند نفس لوايه كردد درين وقت قبض وبسط بنوبت حاصل ميشود چرا كه آن بنده از مرتبه ايمان بمرتبه رفته فيقبضه الحق تارة ويبسطه اخرى \* پس حاصل آنكه وجود بسط باعتبار غلبة قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام كه اماره است قبض وبسط نبود و مادام كه لوايه است كاه مغلوب ميشود وكاه غالب و وجود قبض وبسط مر سالك را درين وقت باعتبار غلبة نفس و ظهور صفت او ميشود \* و در اصطلاحات صوفيه ميگويد البسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس وهو وارد يقضيه اشارة الى قبول و لطف و رحمة و انس و يقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس \* و البسط في مقام الحقى هو ان يبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و يقضيه اليه باطنا رحمة للخلق فهو يسع الاشياء ويؤثر في كل شئ ولا يؤثر فيه شئ \* و قيل قبض هم قبض نباشد مكرز حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش \* و اما سالك اهل دل هيچ وقت قبض را نيابد روح و انس باوى بدوام باشد هم از اين گفته اند كه قبض اندكى عقوبت ميباشد از بهر افراط در بسط يعنى چون سالك اهل دل را وردات الهى وارد ميشود و دل ازان پر فرح گردد نفس دران استراق سمع ميكند و نصيبى ازان ميكرد و بطبع و جبلى خویش نافرمانى آرد و در بسط افراط ميكند تا آنكه مشابه شود

وسخت شدن کرما وخصیه ومیان سرای وخود کذا فی الصراح • وفى الاسرائی  
البيضة ويسمى بالحوذة ايضا قسم من الصداع • واختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على  
احاطته جميع الرأس ولذا سمى بيضة وحوذة • فليل ومنهم صاحب الموجز هو صداع  
مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيج الصوت  
الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع  
الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن رأسه يطرق  
بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردى او ورم مع ضعف الدماغ وقوة  
حسه • فان كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممتدا الى اصول  
العينين • وان كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ واوجع بمس جلد الرأس  
ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداءى ونحوه لانه يكون مزنا والحر لايزمن على  
انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزنا واجتماع  
الفضلات الباردة فتكسر الحرارة • وقيل لا تشترط الشروط المذكورة فى هذا المرض  
فهو عندهم كل صداع مشتمل على الرأس كله خارج القحف اوداخله • وهذا الاختلاف  
لا يرجع الى المعنى • والعلاج بحسب رأى الاول علاج الصداع وعلى رأى الثانى ما يقتضيه  
حال المرض من الحار او البارد انتهى •

(اليضى) عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متساويان مختلفان تحديبا وكل  
منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجى ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره  
الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولا بد ان يكون عمودا  
على الاطول واذا ادير السطح البيضى على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضى  
هذا هو المشهور • وذكر البعض ان السطح البيضى يشترط فيه كون احدى القوسين  
نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذى يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضى والشبيه  
بالاهليلجى ولم يشترط البعض تساوى القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح • وقيل السطح  
البيضى سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح  
اكثر من عرضه واذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم  
البيضى • ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضى بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا  
خلاصة ما فى شرح خلاصة الحساب وحاشية الجعنى للفاضل عبدالعلى البرجندى •

(البيضاء) العقل الاول فانه مركز العماء [١] واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم  
نيرات فلكه فذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتين بضده كالنتين ولانه



## فصل الشين المعجمة

(البرص) بفتح الباء واءاء المهملة هي نقاط صغار سود أكثرها تعرض في الوجه وربما كانت الى حمرة وكودة كذا في بحر الجواهر \*

(البهشية) هي فرقة من الخوارج اصحاب بيهش بن الهيصم بن جابر \* قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق \* وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيجده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور \* وقيل لاحرام الاما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرمات على طاعم الآية \* وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا \* وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا \* وقيل السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام \* وقيل السكر مع الكيرة كفر \* ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقيف \*

## فصل الصاد المهملة

(البرص) بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظواهر الجلد ويفور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حيثئذ المنتشر \* والبرص الاسود ويسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر \* وفائدة قيد يفور الاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز والاقمرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق والبرص الابيض ان البهق يكون في سطح الجلد ولا يكون له غور اذ المائة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعته الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغاظ والدافعة فيه ضعيفة فار تكبت في الباطن وفسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يحى اليها الى طبعها وان كان اجود غداء \* والفرق بين البهق والبرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كما يكون للسمك وتكونه من سوداوية لسرايتها العضو فارت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه وهو من مقدمات الجذام \*

## فصل الضاد المعجمة

(البياض) بالفتح والياء المثناة التحتانية في اللفظة سيدي \* وعند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا == \* وتوضيحه يطلب من كتب الرمل \*

(البيضة) بالفتح تخم مرغ بيض جماعة وايضا آماسيدن دست اسف وخايه كردن مرغ

(البر) بالضم کقفل عند الاطباء هو الربو وضيق النفس • ویجئ بیانہ فی فصل الواو من باب الراء المهملة فی لفظ الربو •

### فصل الزاء المعجمة

(البراز) بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق مما يبرز من الفضلات ثم خص في عرف الطب بما يبرز من طرف المعاء المستقيم المعروف بالخرج وصاحب الخلاص اورده في الباء المكسورة والمحمود الشيباني في المفتوحة كذا في بحر الجواهر •

(الابرز) بكسر الهمزة لغة هو الاظهار • وعند النحاة هو الاتيان بالضمير البارز • والبارز هو ما يلفظ به على ما يجئ في لفظ الضمير في فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

(براز اللفظین) نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترك را در ربط بر نمطی آرده که از ترکیب يك معنی محبوس و دوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • ازیمینت یم بدید آمد چونار اندر منار • و زوجودت جرد پیدا کشت چون ماء از غمام • معنی محبوس دریمین یم و در منار نار و در وجود جرد و از غمام ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع •

(الاییزز) برای معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی و عرضی در صورت طالع و آن کوکب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود که صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در طالع بود یا رباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در وی بود یا صاحب حادی عشر یا صاحب شرف در وی بود تا همچنین در خامس یا سابع یا تاسع یا ثالث • و اما اگر کوکبی قوتهای ذاتی دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که کواکب شایسته ابتزازیت باشند و قویتر را مقدم دارند و دیگر اثر را شریک او دارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی پس بر صاحب طالع اگر چه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره گفته • و در کفایة العلیم می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیتی از بتهای طالع یا نظر او بطالع و نظر اکثر کواکب بدو و قویترین بیتها بیت طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثواب هر که با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر میان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال نبود به بیت یا شرف یا بنظر اکثر کواکب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نکردد چرا که خاصیت ابتزاز قوت است در مکان خود و نظر اکثر کواکب بدو چنانکه خاصیت استیلا خط کوکب است و نظر او بدان مکان •



فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فحمل علمه محل بصره وهما صفتان وان كانا بالحقيقة شيئاً واحداً فليس المراد ببصره التجلي علمه له في المشهد العيانى وليس المراد بعلمه الا الادراك بنظره له في العالم العيني فهو يرى ذاته بذاته ويرى مخلوقاته ايضا بذاته فرويانه لذاته عين رويانه لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئى فهو سبحانه لا يزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابداً ولكن لا يوقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك \* ومن هذا القليل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظره الى القلب في كل يوم \* وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الآية ليس من هذا القليل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الآتية التي رحم بها من قربها اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سارفي غيرها من الاوصاف الا ترى الى قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك \* وكذلك في النظر فهو لا يفقد اقلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظره لكن تحت ذلك اسراراً لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فن عرف فليزمن ومن ذهب الى التأويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فافهم كذا في الانسان الكامل \* والمتكلمون اختنفوا فيه \* فقل هو نفس العلم \* وقيل زائد عليه \* وقيل بعدم الوقوف بحقيقته \* ويحيى في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهملة \*

(البصيرة) هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلية النظرية واما اذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكماء القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

(البقرة) كناية عن النفس اذا استعدت للريضة وبدت فيها صلاحية قع الهوى الذي هو حيوتها كما يكنى عنها بالكبش قبل ذلك وبالبدنة بعد الاخذ في السلوك كذا في اصطلاحات الصوفية \*

(البكر) بكسر الموحدة وسكون الكاف لغة امرأة لم تلد ثم سميت التي لم تقتض اعتباراً بالثيب لتقدمها عليها كما في المفردات وشرعاً اسم لامرأة لم توطأ بالنكاح كما في المبسوط \* وقيل لم تجامع بنكاح ولا غيره وهذا قولهما والاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما في الظهيرية \* وذكر في المغرب انه يقع على الذي لم يدخل بامرأة كذا في جامع الرموز في فصل نفذ نكاح حرة \*

الجوفين الى ملئها بواسطة الروح التي فيها ومنه الى الحس المشترك . والمراد من التأدية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضاتها عليه معد لفيضاتها على الحس المشترك . والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار . وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع . قال الامام الرازي انا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان تخيل نصف كرة العالم الى كفيتهما ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل . ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع ضجة الاخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى . وما خصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة . فائدة . قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط تمتع حصوله بدونها ويجب حصوله معها . وهي سبعة . الاول المقابلة . والثاني عدم البعد المفرط . والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار . والرابع عدم الصغر المفرط . والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي . والسادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره . والسابع كونه كشيئا اى مانعا للشعاع . من النفوذ فيه . وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي . ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط . فالحق ان الشروط تسعة . والاشاعرة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل في حصول الشرائط . فائدة . اجعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا واحتفلوا في جوازها سمعا في الدنيا فآثبه البعض ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا و قيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة . ولا خلاف بيننا وبين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته . والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس واختالفوا في رؤيته لذاته . قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى .

(بصر الحق) قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته



اختلف الحكماء في كيفية الابصار \* والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة \* المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة مخروط متحقق رأسه بلى العين وقاعدته بلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو مريض سهم المخروط \* ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة \* الاول ان ذلك المخروط مصمت \* الثانى انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر كالمسامات \* الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كاه خط مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئ وعرضه فيحصل الادراك \* واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرأى من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصفتاتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار \* والمذهب الثانى هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بالانعكاس صورة المرئ بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التى فى العين وانطباعها فى جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لاجوده اصلا وقاعدته سطح المرئ ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها الى خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر فى المرئ باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرسم فيه صورة المرئ فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرسم صورته فيه فيرى كبيرا \* وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا \* واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه انقول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا \* وفيه بحث اذ ليس الابصار حاضلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئ صغيرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا \* ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى قوة البشر تحليل هذا \* وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشئ شيئين بسبب انطباعه فى جليدتي العينين بل لا بد مع ذلك من تأدى الشبح فى العصيين

تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الشاعرة لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء عندهم •

(البشرية) هي فرفة من المعتزلة اتباع بشرين المعتزمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث انقول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب الطفل ولوعذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولوعذبه كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم لكان عادلا كذا في شرح المواقف •

(البشارة) كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشر وفي الخير اغلب كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

(البصر) بفتح الموحدة والصاد المهملة يثنائي • وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين المجوفتين النابتين من غرر البطنين المقدمين من الدماغ يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر البابت منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ النابت يمينا الى الحدة اليمنى والبابت يسارا الى الحدة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي اودع فيه القوة الباصرة ويسمى بمجمع النور • وسبب تجويفهما الا-تياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقي الحواس الظاهرة • ومدركتها تسمى مبصرات • والمبصر بالذات هو الضوء واللون • واما ما-واها من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطة-طتهما • واختلفوا في الاطراف اى النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا • مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة • وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لاغير اذ اللون مرئى بواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك ا-رؤية بعينها متعلقة بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها • ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان • احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات • والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف ما عداها فانها لاتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرها فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس • ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون • فائدة •



التذكرة لعبد المولى البرجندى \* وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية واما بخار غير دخانى وذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية ومن الثانى يتولد الوسخ والعرق ونحوها ومن الاول الشعر كذا فى بحر الجواهر \* وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما فى دانش نامه كاهى بخار را دو قسم سازند ترو خشك واز بخار خشك دخان مراد دارند واز بخار تر جسمى مركب از اجزاء هواييه ومائيه مراد دارند انتهى \* ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع فى شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا صعد الى فوق وحصل منه لزوجة ذهبية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا وسقط الى الارض \*

(الابرار) بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفى اصطلاح السالكين يرادف الاختيار على ما يجيئ فى فصل الرءاء المهمة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجيئ فى فصل اللام من هذا الباب \*

(الابرار) بالزاء المعجمة هى ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا فى بحر الجواهر \*

(البواسير) عند الاطباء هى زيادة تنبت على افواه العروق التى فى المقعدة من دم سوداوى غليظ \* وينقسم الى ثلولىة يشبه الثلول الصغير وعينية وهى عريضة مدورة لونها ارجوانية الى نائمة اى ظاهرة والى خائرة اى كامنة \* والبواسير فى الانف هى لحوم زائدة تنبت فرما كانت رخوة بيضاء لا وجع معها وهذا اسهل علاجا وربما كانت حمراء شديدة الوجع وهذا اصعب علاجا ومفردها باسور ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسورى \* وقد يعرض فى الشفة السفلى غاظ وشقاق فى وسطها ويقال له بواسير الشفة كذا فى بحر الجواهر والاقسرائى \*

(المباشرة) فى اللغة الجماع \* والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هى ان تماس احد الفرجين من الزوجين الآخر متجردين مع انتشار الآلة بلا التقاء الحتانين \* ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل الجرد والانتشار وهى من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا فى جامع الرموز \* والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلا وسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا \* اعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا وايضا رأوا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يملكهم اسناد الفعل المركب الى

هو مايلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث في المرض دفعة الى الصحة او الى العطب . وذلك الغير يكون على ثمانية اصناف . الاول التغير الذى يكون دفعة الى الصحة ويقال له البجران الممود والبجران الكامل والبجران الجيد . والثانى الذى يكون الى العطب دفعة ويقال له البجران الردى . والثالث الذى يكون فى مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل . والرابع الذى يكون فى مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول . ويقال لهذه الاصناف الاربعة البجارين اتسامة اما الجيدة واما الردية . والخامس الذى يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة . والسادس الذى يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقى فى مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك . والسابع الذى يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة . والثامن الذى يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة . ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لما فيه من تغير دفى بجارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة . وبجران الانتقال . هوان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة . والبجران التام . ماينقضى به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا فى بجران الجواهر وغيره . والايام الباحورية . هى الايام التى يقع فيها البجران وقولهم يوم باحورى على غير قياس فكأنه منسوب الى باحور وهو شدة الحر فى تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري .

(البخار) بالضم والخاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائة وهوائية والدخان مركب من اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اثرت تأثرا تاما فى المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائة بحيث لا يتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس لصغرهما ويسمى المركب منها بخارا . وان اثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تحالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شئ منهما عن الآخر فى الحس ويسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور . وذكر بعض المحققين ان الحرارة اثرت فى المياه احالت بالنسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات مع التسمى بخارا واذا اثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبثت بها وحدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هى الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التى تركبا منها لعدم تمييزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا فى شرح



(البحر) بالفتح وسكون الحاء المهملة در لغت دریاست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پاره از کلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر کذا فی عروض سببی \* و در جامع الصنائع آورده که بحر اسم جنس است که در تحت اوانواع است و بحر در اصل لغت شکافی است در زمین موضع آب حیوانات مختلفه الانواع و دریا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از آن اصول فروعی بسیار است \* بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول \* و اصول سه اند \* سبب \* و وند و فاصله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحر یک از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحر یک از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جمله بحور مفرد و مرکبه نوازده است \* طویل \* و مدید \* و بسیط \* و وافر \* و کامل \* و هزج \* و رجز \* و رمل \* و منسرح \* و مضارع \* و مقتضب \* و محجت \* و سریع \* و جدید \* و قریب \* و خفیف \* و مشاکل \* و متقارب \* و متدارک \* و ازین نوازده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل خاصه عرب است و عجم درین بحور شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خاصه عجم است که دران عرب شعر ننویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحور دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحر یک مرکب است از چهار ارکان آنرا مربع گویند و بحر یک مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحر یک مرکب است از هشت ارکان آنرا مشمن خوانند و نیز بحر یک دروی زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحر یک دروی زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند \* و باید دانست که چون یک وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحر یک آسان گرفته شد اعتبار باید نمود مثلاً اخذ زامفاعلن مفاعیلن آسانست از اخذ اواز مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سببی \* و صاحب جامع الصنائع برین نوازده بحر یک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده \*

(مجمع البحرين) عبارت است از ملتقای بحر فارس \* و روم \* و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین و جوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم \* و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر در نواة کذا فی لطائف المغات \*

(البحران) بالضم هو لفظ یونانی معرب و هر فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذی یکون به الفصل بین الخصمین اعنی الطبیعة والمرض قال جالینوس هو الحکم الحاصل لانه به یکرن انفصال حکم المرض اما الى الصحة واما الى العطب \* و عند الاطباء

(تبعده نتیجه) نزد بلغاء آنست که میان مقدمه و نتیجه بسیار الفاظ معترض افند مثاله .  
 رباعی . کفتمش ای ماه روئی دلربائی راستین . کز لطافت بهتری از صد هزاران حور  
 عین . سرو قد خد همچو مه شکر لب کبک خرام . از وفور مکرمت آخر بسوی من بین \*  
 کذا فی جامع الصنائع .

(البلادة) یحییٰ فی لفظ الحلق فی فصل القاف من باب الحاء المهملة .

### فصل الراء

(البتر) بسکون التاء المثناة فوقیة فی اللغة القطع علی مافی الصراح و قطع الذنب  
 علی مافی عروض سببی \* وعند الاطباء هو القطع فی العصب والعروق عرضا . و یطلق  
 ایضا علی کشف الجلد عن الشریان و تعلیقه بصنارات و شد کل واحد من طرفیه بخیط ابرسم  
 ثم یقطع بنصفین و توضع علیه الادویة النفاطمة للدم کذا فی بحر الجواهر . وعند اهل  
 العروض هو اجتماع الحذف والقطع . والحذف اسقاط السبب الخفیف من آخر الجزء .  
 والقطع اسقاط ساکن الوند المجموع و تسکین متحرکه کذا فی عنوان الشرف و رسالة  
 قطب الدین السرخی . لیکن در عروض سببی کوید بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم  
 است و رکنی که درو بتر واقع شود آنرا بتر کویند چون از مفاعیلان عیلان راجب بیندارند  
 والف راجحرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای اوقع نهند که دو حرف اول میزاست  
 بس این عمل را بتر خوانند و فع راجون از مفاعیلان بکیرند بتر کویند اتمی . و لا یخفی  
 مافی الیاراتین من التخالف فبناه اما علی تخالف اصطلاحی عروض اهل العرب والعجم  
 او علی ان للبتر معنین [۱]

(البترية) بضم الموحدة والياء هی فرقة من الزیدية اصحاب بتر الثومی و یحییٰ فی لفظ  
 الزیدية فی فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة .

(البثور) بالتاء المثناة جمع البثر والبثرة بفتح الموحدة و سکون المثناة و هی عند الاطباء  
 الاورام السغار فمها دمویة کالشری و منها صفراویة کالنملة والجرة والنار الفارسیة و منها  
 سوداویة کالجرب السوداوی و الثآلیل و المسامیر و منها بلغمیة کالشری البلغمی و منها مائیة  
 کالفاطات و منها ریحیة کالنفاخات کذا فی الموجز و بحر الجواهر .

[۱] اعلم ان ما یتفاد من التیسیر بان البتر فی اصطلاح العروض هو اجتماع الحذف والقطع و انه  
 تحقق فی مفاعیلان بل فی فعولن فینقل الی فع و فی فاعلاتن فینقل الی فعلن بسکون العین نم فی عروض  
 العارف عبدالرحمن الجای عند بیان ذخافات مفاعیلان بتر اجتماع جب و خرم است در مفاعیلان فاعاند  
 فع بجای آن بنهند (اصححه)



حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالاختيار وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحة بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب • وقيل جنس له لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب ومازاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل • والنزاع لفظي ايضا • قال اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمنسوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بما موربه عند الجمهور خلافا للكبي قال لامباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به • لهم ان الامر طلب واقفه ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

(الاباحية) هي فرقة من المتصوفة المبطة قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالمأمورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى •

### فصل الحاء المعجمة

(البرزخ) بفتح الاول واثالث على وزن جعفر در لغت عبارتست از چیزی ای که میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور • و آنچه در قرآن آمده است برزخ لی یوم یبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت • وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بينهما برزخ لا یبعثان • و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسة مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مسترشد پس ذا کر را باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را و کل کائنات را در هستی حق کم کند • و در اصطلاح سالکان برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجرده و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیر و مرشد را نیز کذا فی کشف اللات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات • و در اصطلاح حکمای اشراقیان جسم را گویند • و فی شرح اشراق الحکمة فی بیان الانوار الالهية البرزخ عند الحکماء الاشراقیین هو الجسم سمی به لان البرزخ هو الحائل بین الشیئین و الاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

وان كانت من داء فهو البجاح ورجل البج بين البحر اذا كان فيه خلقه كذا في بحر الجواهر .  
وفي شرح المواضع انها غلط الصوت كما يحكى في لفظ الحرف .

(البارح) جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر  
في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلى البرجندي في بعض الرسائل ويحكى في لفظ  
الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة .

(البطح) بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يحكى في فصل اللام  
من باب الميم .

(الاباحة) في اللغة الاظهار والاعلان . من قولهم باح بالسر واباحه وباحة الدار ساحتها  
لظهورها . وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحتك كذا اي اطلفته . وفي الشرع حكم  
لا يكون طابا ويكون تخيرا بين الفعل وتركه . والفعل الذي هو غير مطلوب وخير بين  
اتيانه وتركه يسمى مباحا وجائزا ايضا . فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معينا  
موسعا كان او مضيقا عينا كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمنسوبة لكونها افعالا  
مطلوبة من الحكم . والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي . والحلال اعم من المباح  
على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند  
انتهاء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى . وقيل المباح ماخير بين فعله وتركه شرعا  
ونقض بالواجب التحير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل  
منهما واجب . وقيل مااستوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها  
لا توصف بالاباحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون  
لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة . وقيل ولو قيل مااستوى جانباه من افعال المكلفين  
لا تدفع النقصان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوسل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية  
ويعاقب عليه عند قصد المعصية . ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته . قيل والاقرب ان يقال مادل  
الدليل السمي على خطاب الشارع فيه بالتخير بين الفعل والترك من غير بدل . والاول  
فصل من فعل الله . والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والتخير فان  
تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل . وفيه انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت  
على المختار فانه لا بدل له وهو العزم وكذا التحير كل منهما واجب اصالة لان احدهما بدل  
عن الآخر على المختار . واعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنة او قبحه بالعقل  
وهو ما لم يشتمل شئ من طرفيه على مفسدة ولا مصالحة ويحكى في لفظ الحسن في فصل  
اننون من باب الحاء المهملة . فائدة . انفق الجمهور على ان الاباحة حكم شرعي . وبعض  
المتزلة قالوا لامعنى لها الانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس



صيفية \* وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية \* والميزان \* والعقرب \* والفوس \* وتسمى هذه بروجاً خريفية \* والجدي \* والدلو \* والحوت \* وتسمى هذه بروجاً شتوية \* وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وآمرة \* وبعضهم نظمه بالفارسية \* شعر \* چون حمل چون ثور وچون جوزا وسرطان واسد \* سنبله ميزان وعقرب قوس وجدي ودلو وحوٓت \* ثم هذا الترتيب يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اى من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالى \* ثم الاول من كل واحد من البروج الربعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفصل الاخر \* والثانى من كل واحد منها يسمى برجاً ثابتاً \* والثالث من كل منها يسمى برجاً ذا جسدین لكون الهواء ممتزجاً من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت \* ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفين دائرتين على شكل خرات اليطخ كما تسمى برجاً كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر تسمى برجاً \* فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثثون درجة \* وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة \* توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست فاطعة لكرة العالم فى السطوح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجاً فالبروج معتبرة فى هذه الافلاك بأسرها \* والاولى اعتبارها على السطح الاعلى والادنى من الفلك الاعظم لتسهيل مقايسة حركات اثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا وكأنها انما اعتبرت اولاً فى الثامن لتمييز الاقسام بالكواكب التى فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت فيها \* ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن وسميت بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسماءها وان كان الاولى ان لا تتغير للايقع خبط فى احوال البروج بسبب التباس اسمائها \* واعلم ايضا ان احباب العمل اعتبروا ايضا فى الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثوانى والثوائى وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثمائة وستين قسماً متساوية وسموا كل قسم واحد درجة وكل ثنتين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند فى شرح المواقف وشرح الملخص والفاضل عبد العلى البرجندي فى تصانيفه \*

### فصل الحاء

(البحۃ بالضم والبحوۃ) بالحاء المهملة فى اللغة بمعنى كرفتكى آواز كما فى الصراح

(بيت الحرام) قلب الانسان الكامل الذى حرم على غير الحق كذا ايضا فيه .

(بيت العزة) هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فى الحق كذا ايضا فيه .

### فصل الثاء المثناة

(البحث) بسكون الحاء المهملة لغة التفتحص . وفى اصطلاح اهل النظر يطابق على حمل شئ على شئ وعلى اثبات النسبة الخيرية بالدليل وعلى اثبات المحمول للموضوع وعلى اثبات العرض الذاتى لموضوع العلم وعلى المناظرة وهى النظر اظهارا للصواب . والبحث عندهم هو الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله البحث كذا فى الرشيدية والعلامة حاشية شرح هداية الحكمة فى الخطبة .

(البرغوثية) بالراء المهملة والغين المعجمة فرقة من التجارية قاتلوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم كذا فى شرح المواقف .

(لبعث والبعثة) بسكون العين المهملة فى اللغة برانكيختن وفرستادن كما فى الصراح وفى الشرع ارسال الله تعالى انسانا الى الانس والجن ليدعوهم الى طريق الحق وشرطه ادعاء النبوة واظهار المعجزة . وقيل شرطه الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة وهو لا يكون الا رجلا كذا ذكر عبد العلى البرجندى فى حاشية شرح الملخص فى الخطبة ويحى بيانه فى لفظ الرسول والنبي . ويطلق على الحشر والمعاد ايضا كما يحى فى فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة وعلى السرية ايضا .

### فصل الجيم

(لبختج) بالضم معرب بختته اى المطبوخ . وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى المئات . وعن الدينورى الفختج بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذى ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويودعونه الاوعية ويخمرونه ويسمونهم الجمهورى كما يحى كذا فى بحر الجواهر .

(البرج) بالضم وسكون الراء المهملة فى اللغة الفصر والحصن . وعند اهل الجفر اسم لسطر النكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة . وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفين دائرتين من الدوائر الست العظام المتوهمة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يحى فى بيان دائرة البروج فى فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة . وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج . واسماؤها هذه . الحمل . والنور . والجوزاء . وتسمى هذه بروج ربيعية . والسرطان . والاسد . والسنبلة وتسمى هذه بروج



رسائل عروض اهل المغرب \* والبيت عند اهل الجفر اسم للباب ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قيل هذا \* وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر قسما بطريق من الطرق الآتية \* بدانکه فاضل عبدالعلی برجندی در شرح بیست باب نوشته است که نسوة البيوت نزد شان تقسیم فلک البروج است بدوازده قسم بشش دائرة عظیمه که یکی از افق باشد و دیگری نصف النهار و باقی یا دوائر هیولی که هر یک از نصف شرقی قوس النهار جزء طالع و نصف شرقی قوس اللیل جزء طالع رابسه قسم متساوی کنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانی باشد و این طریقه مشهور است و یا دوائر عظیمه که بنقطه شمال و جنوب کزرد و هر یک از ارباع دائرة اول سموت را که در مابین نصف النهار و افق بود بسه قسم متساوی کنند و این طریقه اختراع ابی ریحان هیرونی است و آنرا مراکز محققه خوانند و یا دوائر ارتفاع که هر یک از دو قوس را از افق که واقع شود میان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب بسه قسم متساوی کنند و این طریقه منسوب باحمد بن عبد الله المعروف بجیدش الحاسب است و یا دوائر عظیمه که هر یک از دو قوس رازا منطقة البروج که واقع شود میان جزء طالع و هر یک از دو جزء رابع و عاشر بسه قسم متساوی کنند اینرا طریقه مغریان کویند و چون منطقة البروج بیکی ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی را بیت کویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و بر توالی بروج بشمرند \* بدانکه ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را ارتاد کوینند و بیوت اقبال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم و یازدهم اند اینهارا بیوت مائله کوینند و چهار که مقدم بر ارتاد اند یعنی دوازدهم و نهم و ششم و سیوم اینهارا بیوت زائله کوینند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس و تثلیث طالع اند آرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطه کوینند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى \* اعلم ان اطلاق البيت على محل الشيء مطلقا شائع کثیر فی استعمال اهل العلوم تشبیها له بمسکن الانسان و بهذا المعنى يقال بیوت الشبكة والمرع والخمس والمسدس ونحو ذلك كما يقال بیوت الرمل كما لا يخفى \* و بیوت رمل شازده اند و در سیر نقطه در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد \*

(بیت المقدس) قبله امتهای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را کویند که پاک باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات \*

(بیت الحکمة) هو القلب الغالب علیه الاخلاص کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین \*

ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت \* وباب متصل نیز بیست و دو حرف است و آن اینست \* ب ت ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ی \* پس در باب صغیر این هفت حرف نیست \* ث خ ذ ض ظ غ لا \* و در باب متصل این هفت حرف نیست \* ا د ذ ر ز و لا \* والسبعة يطلقونه ويريدون به. العلى بن ابى طالب رضى الله عنه ويريدون بالابواب الدعاة على ما يحى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة \*

(باب الابواب) هو التوبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم \*

(البواب) بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة در باب كما في الصراح \* وفي بحر الجواهر هو فم الانا عشرى سعى به لانه يضم عند امتلاء المعدة لاتمام انضج ثم يفتح الى تمام الدفع \*

### فصل التاء المثناة الفوقانية

(البخت) الجحد والتبخت التكييت وان تكلم خصمك حتى تنقطع محبته عن صاحب التكلمة \* واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على النبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد اواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شىء كذا في المغرب \*

(البيت) بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد ويث شعر وخانه كما في كنز اللغات \* وفي الصراح بيت خانه بيوت ابيات ابايت جماعة ودو مصراع از شعرايات جماعة انتهى \* وفي جامع الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات \* وفي بيع النهاية انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانه فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية فهو اعم من الدار الذى يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب والمطبخ والكنيف وغيرها \* ومن المنزل الذى يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثثة \* والحجرة نظير البيت فانها اسم لما حجر بالبناء \* والصفة اسم لبيت صيفى يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هى غير البيت ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى \* ثم البيت بمعنى المصرعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة يسمى بيتا تاما وان استوفى كله كل اذائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافى ما كان تام الاجزاء \* والبيت ان لم يكن في عروضه قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال مثل الضرب والافهو المصرع كذا في بعض



(الابتداء لكلى) عند الاطباء هو الزمان الذى لا تظهر فيه دلائل النضج \*  
(الابتداء الجزئى) عندهم هو الزمان الذى لا يظهر فيه اعراض النوبة كذا فى بحر  
الجواهر \*

(الابتدائية) عند النحاة تطاق على جملة من الجمل التى لا محل لها من الاعراب وتسمى  
مستأنفة ايضا وعلى الجملة المقدرة بالمتبداً ويحى فى فصل الام من باب الجيم \*

(الابتدائى) عند اهل المانى هو الكلام الملقى مع الحالى عن الحكم والتردد فيه سواء  
زل منزلة المنكر او المتردد او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتردد فيه وقوله  
تعالى انهم مخرقون من الابتدائى ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب  
او انكار كذا فى الاطول ويحى فى لفظ المقتضى ايضا فى فصل الياء المثناة التحتانية من  
باب القاف \*

(المبارأة) بالهمزة وتركها خطأ وهى ان يقول لامراته برأت من نكاحك بكذا وتقبله  
هى كذا فى تعريفات السيد الجرجانى \*

### فصل الباء الموحدة

(ب) اعنى الباء المفردة هى حرف من حروف النهمجي ويراد بها فى حساب ابجد  
الانسان \* وفى اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بـ وعن المحمول بـ  
للاختصار والعموم \* وفى اصطلاح السالكيين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية  
من الوجود \* شعر \* الف در اول وبادر دوم جوى \* بخوان هر دويكى را هر دو ميكوى \*  
وفى اصطلاح الشطارين علامة البرزخ كذا فى كشف اللغات \*

(الباب) فى اللغة بمعنى دروجهه ابواب وابوبة كذا فى الصراح \* والاطباء يطلقونه على  
اول عرق ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من  
طرفيه الى شعب كثيرة كذا فى بحر الجواهر \* والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون  
به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد او صنف واحد \* وبالكتاب مسائل  
معدودة من جنس واحد \* وبالفصل من صنف واحد \* وبالمشورة \* وبالشى من ابواب  
مختلفة او من اصناف متخالفة \* واهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب  
مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميكويند باب كبير باشد وصغير ومتصل \* اما باب  
كبير ييست ونه حرفست وآن اينست \* ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع  
غ ف ق ك ل م ن و ه لاى \* واما باب صغير مبنى است بريست ودو حرف وآن اينست \*

من حيث هو اسم قيد للتجريد اى انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم .  
اما اذا كان صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ  
هو المسند فى القسم الثانى كذا قيل . وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب  
فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان يكون صفة ايضا نحو حاتم من قریش  
وان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفى فهو استعمال غير واقع فالاولى ان يقال  
انه قيد فى المبتدأ ليدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر . مصراع . سمعت الناس  
يتجمعون غيثا . رفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد  
مجرد عن ملابسة سمعت معنى واما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته  
معنى لان المسموع هو هذه الجملة وانما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على  
تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون لسمعت تأثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير  
فى كل واحد من جزئى الجملة لان المراد منه مضمونها . وانما قيد التجريد بالاسناد اليه  
اذ لمجرد للاسناد لكان حكمه حكم الاصوات التى ينطق بها غير معربة وفيه احتراز  
عن الخبر وعن القسم الثانى . وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفى  
رافعة لاسم ظاهر او ما يجرى مجراه من الضمير المنفصل نحو قائم الزيدان واراغب انت  
عن آلهى . والمراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب وهضروب وحسن اوجارية  
مجراها كقريشى . وانما قلنا احد الفاظ الاستفهام والنفى ولم نقل على احد حرفى الاستفهام  
والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام حرفا كان او اسما متضمنا له كمن وما . وعلى النفي  
سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو بمعناه نحو انما قائم الزيدان . وقولنا رافعة لظاهر احتراز  
عن نحو اقامان الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان ولو كان رافعا لهذا الظاهر  
لم يحز نشيته . وعن سيديويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قبسح نحو قائم زيد والاختش  
يرى ذلك حسنا . وعن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيئات زيد فهميات مبتدأ  
وزيد فاعل ساد مسد الخبر . واعلم ان العامل فى المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء .  
واما عند غيرهم فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتدأ والمبتدأ فى الخبر . وقال بعضهم  
كل واحد منهما عامل فى الآخر وعلى هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية وعلى  
القول الثانى لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا كله خلاصة ما فى العباب والارشاد والفوائد  
الضائية وغيرها .

(ابتداء المرض) هو عند الاطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان  
حدوث المرض وهو الوقت الذى لاجزه له ويقال على الايام الثلاثة الاول قال الفيس هو  
وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت الذى يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس  
من لا يطرح نفسه على الفراش فى المرض .



(الابتداء) هو لمة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان \* منها ذكر الشئ قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي \* ومنها ما يكون بالنسبة الى جميع ماعدا وهو المسمى بالابتداء الحقيقي \* ومنها ما يكون بالنسبة الى بعض ماعدا وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي \* فالابتداء بالبسملة حقيقي وبالتحميد اضافي \* ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينسا في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ماسواه لا ينافي ان يكون بعض سوره اباغ من بعض [١] \* ثم الابتداء العرفي امر متد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخالي لاملوى عبد الحكيم \* ومنها مقابل الوقف كما يجي في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء \* ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على مافي المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروض \* ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجي في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض \* ومنها ما هو مصطلح النحاة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اى ليسند الى شئ اوليسند اليه شئ \* وقولهم للاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعنودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن للاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشئ يسمى بالخبر \* ان قيل التجريد عدمي فلا يؤثر والابتداء من العوامل المعنوية والعامل لا بد ان يكون مؤثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيا وتقديرا للاسناد اليه واسناده الى شئ \* قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لا مؤثرات فان المؤثر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امرا اعتباري فلا يصح ان يكون مؤثرا \* ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصوموا خيرا لكم \* والمجرد مغناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلاح حتى يؤل الى السلب الكلي واحتزبه عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمى ان وكان \* ومعنى تمييز عن المجرد اى المجرد عنهما معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم معنى وحكما بان لا يكون مؤثرا في المعنى كالمبتدأ المجرور بحرف الجر الزائد نحو بحسبك درهم \* وقولهم

[١] في شرح السيد للفتح ان آيات الكلام المجيد باسرها في مرتبة الانجاز مع كونها متفاوتة في طبقات البلاغة ولقد احسن من قال (شعر)

در بيان ودر فصاحت کی بودیکسان سخن      ورچه کویندہ بود چون جاحظ و چون اصمى  
در کلام ایزد بی چونکه وحی منزلست      کی بود تب تبدا مانند یا ارض ابای (المصحح)

## ﴿ باب الباء الموحدة ﴾

### ﴿ فصل الالف ﴾

(البدء) بـسكون الدال المهملة فى المغة استباح الشئ • واهل الحديث يقولون بدينـا بمعنى بدأنا كذا فى بعض اللغات وكذا البداية على ما فى كثر اللغات • والبداية عند الصوفية التحقق بالاسباء والصفات وهو البرزخ الاول من برازخ الانسان وقد سبق فى فصل السين من باب الالف •

(المبدأ) اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفى العضدى ويسمى الحكماء السبب مبدأ ايضا انتهى • وفى بعض حوائى التجريد المبدأ يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية والغائية والشرائط انتهى • ونزد صوفيه اسماء كلى كونى را كويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از باب عين خواهد آمد

(المبدأ الفياض) هو الله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما فى بحر الجواهر والمستفاد مما ذكره فى مباحث العقول انه العقل الباطن المسمى بالعقل الفعال •

(المبدأ الذاتى) عند اهل الهيئة القائلين بحركة الافبال والادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

(المبدأ الطبعى) عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكر عبدالملى البرجندى فى شرح التذكرة •

(المبادئ) هى جمع مبدأ • وفى اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على ماسبق فى المقدمة وعلى الاسباب وعلى الاعضاء الرئيسة فى بدن الانسان على ما فى بحر الجواهر •

(المبادئ العالية) هى العقول والفوس السماوية •

(مبادئ لنهايات) هى فروض المبانيات اى الصلوة والزكوة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هى كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكوة هى بذل ماسوى الله لخالوص محبة الحق ونهاية الصوم هى الامساك عن الرسوم الخلقية وما يقوئها بالفناء فى الله ولهذا قال فى الكلمات القدسية الصوم لى وانا اجزى به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان الماسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا فى الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •



هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن . وقال ابو عمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدها متان . وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والمصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات . وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فلا آية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذى بعدها فى اول القرآن وعن الكلام الذى فى آخر القرآن وعما قبلها وما بعدها فى غيرها غير مشتمل على مثل ذلك . وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لا تشتمل آية اصلا . وقال الزمخشري الآيات علم توقيفى للجمال للقياس فيه ولذلك عدوا آية حيث وقعت ولم يعدوا المروءة وعرءوا حم آية فى سورها وطه ويس ولم يعدوا طس . وقال ابن العربي تعديد الآتى من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينهى الى تمام الكلام ومنه ما يكون فى انشائه . وقال غيره سبب اختلاف الساف فى عدد الآتى ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآتى للتوقيف فاذا علم محالها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة . وقد اخرج ابن الضريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آى القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا . وقال الدواني اجمعوا على ان عدد الآتى ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية واربع آيات . وقيل واربع عشرة . وقيل وتسع عشرة . وقيل وخمس وعشرون . وقيل وست وثلاثون . ثم اعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكى ومدنى وما بعضه مكى وبعضه مدنى وماليس بمكى ولا مدنى . وللناس فى المكى والمدنى ثلاثة اصطلاحات . اولها شهر وهوان المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار فما نزل فى سفر الهجرة مكى . وثانيها ان المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدنى ما نزل بالمدينة فما نزل فى الاسفار ليس بمكى ولا مدنى فثبت الواسطة . وثالثها ان المكى ما وقع خطبا بالاهل مكة والمدنى ما وقع خطبا بالاهل المدينة انتهى ما فى الاثنان . والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدة الالهية الحقيقية . وفى الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع كل آية تدل على جمع الهى من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الهى من مفهوم الآية المتلوة ولا بد لكل جمع من اسم جمالى وجلالى يكون النجلى الالهى فى ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدة الالهية الحقيقية .

تعالى والذين يؤلون من نسائهم . وشرعا حلف بمنع وطئ الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة وشهرين ان كانت امة . والمراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع \* وقولهم وطئ الزوجة اى لاغير الوطئ كما هو المتبادر فلو قال والله لا امس جلدك لا يكون مواليايحت بالمس دون الوطئ كما في قاضى خان فلا حاجة الى زيادة قيد ولايحتن الا بالوطئ واطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء والبقاء معاً او في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة بتطليقة ثم مضت مدة لايلاء وهى معتدة وقع عليها طلقة كما في الذخيرة لكن في قاضى خان لو آلى من زوجته الامة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع \* والمراد باربعة اشهر اربعة اشهر متوالية هلالية او يومية وفيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المدين لم يكن ايلاء بل يمينا والى ان الوطئ في تلك المدة لازم ديانة ومطالب شرعا فلو لم يطأ فيها لائم واجبره القاضى عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فلايلاء نفس اليمين كما في المحيط والتحفة والكا في وغيرها لكن في قاضيخان والهيامة ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً مؤكدا باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق ونحو ذلك مطلقا او موقتا بالمدة المذكورة اى باربعة اشهر في الحرائر وشهرين في الامة هكذا في جامع الرموز هذا عند ابى حنيفة رح \* والايلاء عند الشافعى حلف بان يحلف على ان لايقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع ارتطلق فان امتنع طلق عليه القاضى ومدة الايلاء لا تنتصف برق احد الزوجين عتده . وعند ابى حنيفة رحمه الله تنتصف برق المرأة . وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازى . والايلاء على قسمين مؤبد وموقت . الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتك فعلى حج او فانت طالق ونحوه . والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الايلاء وان لم يقربها بانت بتطليقة واحدة وسقط الحلف الموقت لا المؤبد حتى لو نكحها ثانياً ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانياً وهكذا نائماً وبقي الحلف بعد ثالث لا الايلاء هكذا في شرح الوقاية \*

(الآية) في اللغة نشان ويك سخن تمام از قرآن وجماعتى حروف ازوى . اصله اوية بالتحريك آى وآية وآيات جمع كذا في الصراح . وفي جامع الرموز الآية الملامة لغسة وشرعا مانبين اوله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى . وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح . وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلاها العلامة ومنه انه آية ملكة لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلمات كذا قال الجعبرى . وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها . وقيل هى الواحدة من المعرودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتحدى بها . وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها . قال الواحدى وبعض اصحابنا يجوز على



والاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالالوهية اعلى ولذا كان اسمه الله اعلى الاسماء واعلى من اسمه الاحد انتهى مافى الانسان الكامل \* قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد \* وذكر الوصفين اشارة الى اجتماع اسم الله جميع صفات الكمال \* اما وجوب الوجود فانه يستتبع سائر صفات الكمال \* واما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد \* واما وجه اجتماعه سائر صفات الكمال ودلالته عليها فهو انه تدلى الى اشتهر بهذه الصفات فى ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم هذه الصفات منه ولا يفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتهار حاتم بالجود فى ضمن اطلاق هذا الاسم \* فائدة \* اختلفوا فى وضعه والاصح ان وضعه هو الله لان القوة البشرية لاننى باحاطة جمع مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام والاهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأى الاشعري فى وضع جميع الالفاظ \* وقيل وضعه البشر ويكفى فى ملاحظة الشخصات ملاحظة كونه تعالى قادرا موجدا للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات \* فائدة \* اختلفوا فى انه مشتق ام لا فالمحققون على انه ليس بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به وايضا لابد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفا لم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا \* وقيل انه مشتق من اله الالهة والوهية والوهة بمعنى عبد واصلا له فعال بمعنى المفعول اى المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الآله \* وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل يا الله بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق \* والآله فى اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولاً ثم غلب على المعبود بحق \* وقيل مشتق من اله بمعنى تحير اذ العتول تحير فى معرفته وقيل من اله التفصيل اذا اولع بامه اذ العباد مواعون بالتضرع اليه \* وقيل من وله اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كما عاء واشاح \* وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر مرتفع عن كل شئ \* وقيل اصله لاه بالسريانية فمررب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف فى اوله هكذا يستفاد من التفسير وحواشى التلخيص \*

(العلم الالهي) هو علم من انواع الحكمة النظرية ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبعة وبما قبل الطبعة وقد سبق فى المقدمة \*

### فصل الياء

(الايلاء) لغة مصدر آلت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء والياء الفاعل همزة والاسم منه اليه وتعديته بمن فى القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد ومنه قوله

من حيث انه لم يؤد كما الزم فانه الزم الاداء مع الامام . والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لاحقية ولا حكما . وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه . والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول الى القضاء بمثل غير معقول . والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الاشرا واثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائسة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد . والقضاء الغير المحض كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شيئا بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شيئا بالاداء فصارت الاقسام سبعة . ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العضدى وحواشيه والنلويح وكشف البزدوى . ثم الاداء عند القراءة يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يحبى في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء .

(المواساة) ان ينزل غيره منزلة نفسه في الفع له والدفع عنه . والايثار ان يقدم غيره على نفسه فيهما وهو النهاية في الاخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني .

### فصل الهاء

(الالوهية) هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء والصفات كلها كذا في شرح الفصوص في الفصل الاول . وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الالوهية . والمراد بحقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعني الحق والخلق . فشمول المراتب الآتية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الالوهية . والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الالوهية انله الحيطة على كل مظهر . فالالوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية والكتاب المجيد هو الرحانية كل ذلك بالاعتبار والافام الكتاب بالاعتبار الاولى الذي عليه اصطلاح النوم هو ماهية كنه الذات والقرآن هو الذات والفرقان هو الصفات والكتاب هو الوجود المطاق ولا خلاف بين القولين الا في العبارة والمعنى واحد . فاعلى الاسماء تحت الالوهية الاحدية . والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية . فاعلى المراتب التي شملتها الواحدية المرتبة الرحانية واعلى مظاهر الرحانية في الربوبية واعلى مراتب الربوبية في اسمه الملك فاللائكة تحت الربوبية والربوبية تحت الرحانية والرحانية تحت الواحدية والواحدية تحت الاحدية والاحدية تحت الالوهية لان الالوهية اعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقها مع الحيطة والشمول .



بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو ولله على الناس حج البيت \* ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والائتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكرة والامانات والمنذورات والكفارات \* واختيار ثبت على واجب ليعم اداء النفل \* قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب \* واختيار واجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بانترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضا \* ولا بد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه هو القضاء احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى \* وانما يصح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز \* فان قيل يدخل في تعريف الاداء الائتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصلي ماد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه \* قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا لكن عند من قال بانه مأمور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف \* اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسكتكم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهر امس \* واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل \* واعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخلة في الاداء والقضاء على ما يجي في محلها (التقسيم) الاداء ينقسم الى اداء محض وهو مالا يكون فيه شبه من انقضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه \* والى اداء يشبه القضاء \* والاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفردا فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع بالجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين وكرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غضب عبدا فارغاثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب \* والاداء الذي يشبه انقضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيهه بالقضاء

واقع في وقته المقدرله شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلاة السلام فايصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ف قضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا » ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعى انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدرله ثانيا . فان قلت فان توافل لها على هذا وقت مقدرا ولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر . قلت البقية قدرت وقتاله بالحديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع . والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدرا كما لما سبق له وجوب مطلقا . فبقولهم بعد وقت الاداء والاعادة في وقته . وبقولهم استدرا كما خرجت اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة اصطلاحا وان كانت اعادة لغة . وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل . وبقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاء الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك يجمع عليه وهو ينافي الوجوب . واما عند ابي حنيفة فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والحيض وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقا . وبالجمللة فالفعل اذا كان موقتا من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابلكه ولا ببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة . فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء . قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعا وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة . والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجيء في محله . وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليما اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر . والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الواجب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ماثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل النصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر . وبالجمللة فالقيمة والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريقها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه . ثم الثابت



فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والافانم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدا لحكيم \*

### فصل الواو

(الاب) لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق في لفظ الامهات في فصل الميم \*

(اخوان الصفا) ياران وبرادران روشن يعنى جهائتيكه ازمقتضيات كدورت بشرى رسته باشند وباوصاف كمالات روحانى آراسته كذا في لطائف اللغات \*

(الاداة) عند النحاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل \*

(الاداء) هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالمواقف كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير المواقف كاداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك \* واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعى رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقفة ولايتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لايتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه \* وهما والاعادة اقسام للفعل الذى تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او اعادة ولهذا قالوا الاداء مافعل في وقته المقدر له شرعا اولا \* واختيار فعل على واجب ليتناول النوافل الموقفة \* وقيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده \* وقيد المقدر له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية اذ لاداء لها ولا قضاء ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا اولا \* واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك \* وقيد شرعا للتحقق دون الاحتراز عما فيل وهو المقدر له لاشرا كالشهر الذى عينه الامام لزكوته والوقت الذى عينه المكلف لصلوته لان ايتاء الزكاة فى ذلك الشهر واداء الصلوة فى ذلك الوقت اداء قطعيا \* اللهم الا ان يقال المراد انه ايس اداء من حيث وقوعه فى ذلك الوقت بل فى الوقت الذى قدره الشارع كما فى الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة \* وقواهم اولا متعلق بفعل واحترزه عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسم للاداء والقضاء \* وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قواهم اولا متعلق بالمقدر احتراز عن القضاء فانه

اصل آن اوان حذفت الالف الاولى وقلت او او بالالف فصار آن ولم ينجى استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات . وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل بهين فصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار وواصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لانه نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى . قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلانها خطأ . واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان فاعلم ان الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث المشرقية . قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر . وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم . فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه . وبالجملة فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويحيى ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة . وعند السالكين هو العشق . وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن كويند .

(الآن الدائم) هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحد به الازل والابد والوقت الحاضر فلذلك يقل له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

(الايين) بالفتح وبالمائة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا . وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا . وقد يقال الاين لحصول الجسم



تتصور الزيادة والنقصان • قلت الاعمال ليست مما جملة الشارح جزءاً من الايمان حتى ينتفى بانتفاءها الايمان بل هي تقع جزءاً منه ان وجدت فلم يوجد الاعمال فلايمان هو التصديق والافرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ماكان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق • اما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب • وقولكم الواجب هرايقين والتفاوت لاحتمال القيقض • قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال القيقض • ثم الذي قلتم يقتضى ان يكون ايمان النبي عليه السلام وايمان آحاد الامة سواء وانه باطل اجماعاً ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغلب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايماناً حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحاً تاماً • واما الثانى فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم بحجته به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال (فائدة هل الايمان مخلوق ام لا) فذهب جماعة الى انه مخلوق • وذكر عن احمد بن حنبل وجمع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد • اوهداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخارى والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف • وقد بقيت بعد الجحاث تركناها مخافة الاطواب فان شئت تحقّقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

(الانانية) بالفتح منى وخود بينى ونيز هرچه آراينده بخود مضاف كرداند چنانكه كويد نفس من وروح من وذات من • وانانيت حق وجوديه است وانانيت ماعداميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات واين نزد سالكان شرك خفى است ولذا وقع في بعض الرسائل الانانية عبارة عن الحقيقة التى يضاف اليها كل شئ من العبد كقولك نفسى وروحى ويدي وهذا كله شرك خفى • وفى التحفة المرسلة الانانية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفى الانانية هي عين معنى لا اله ثم اثبات الحق سبحانه فى باطنك ثانيا عين معنى لا اله •

(المؤمن) على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحديثين هو الحديث الذى يقول فى اسناده الراوى حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن فى اللقاء والمجالسة والسماع كذا فى الارشاد السارى شرح صحيح البخارى •

(آن) بالمد فى اللغة الوقت والآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما فى كنز اللغات • قيل

بترك الاقرار اختيارا لان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على رأى وركن الايمان على رأى ولهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته فجأة قبل الاقرار يكون مؤمنا اجماعا . لكن بقى شئ آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا كما بين في موضعه . واجيب بان التكليف بالايمان تكليف تحصل اسبابه من . القصد الى النظر في آثار القدرة الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته . وتوجيه الحواس اليها . وترتيب المقدمات المأخوذة وهذه افعال اختيارية ولذا قال القاضى الآمدى التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري . وفيه انه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل . وقيل هو اى التصديق من باب الكلام النفسى وعليه امام الحرمين وهكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوى وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد المعجزة ووقع صدق دعوى النبوة فى قلبه ضرورة وقهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال فى اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد الايمان . وظاهر كلام الاشعرى انه كلام النفس والمعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطنى والاقيد لقبول الاوامر والنواهي . وبالمعرفة ادراك مطابقة دعوى انبي اللواقع اى تجايب القلب وانكشافها له . وذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة ويحمل ان يكون كل منهما ركنا . وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة وهو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا فى الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا . والثانى هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوى الى معنى آخر شرعى والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل (فائدة) قيل الايمان والاسلام مترادفان وقيل متغايران وسيجئ تفصيله فى لفظ الاسلام فى فصل الميم من باب السين (فائدة الايمان هل يزيد وينقص اولا) اختلف فيه . فقيل لا يقبل الزيادة والنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلهما . وقيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتهم ايمانا ونحوها . وقيل يقبلهما وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها . وقال الامام هذا البحث لفظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو بابعد وجه ينافى اليقين وان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر . فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف



وهو قول ابى على الجبائى وابى هاشم \* والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد وهو قول النظام واصحابه ومن قال شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر \* واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى ومعرفة كل مانصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا ويتناول طاعة الله فى جميع مامر ونهى عنه صغيرا كان او كبيرا \* وقالوا بمجموع هذه الاشياء هو الايمان ويقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج \* ويقرب من مذهبهما مذهب السلف واهل الاثران الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان الا ان بين هذه المذاهب فرقا وهو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولاً خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل فى الكفر بل وقع فى مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين \* وعند الخوارج دخل فى الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم \* وعند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذى هو التصديق بالجنان \* وقال الشيخ ابواسحاق الشيرازى هذه اول مسألة نشأت فى الاعتزال \* ونقل عن الشافعى انه قال الايمان هو التصديق والاقرار والعمل فالمخل بالاول وحده منافق وبالثانى وحده كافر وبالثالث وحده فاسق يخرج من الخلود فى النار ويدخل الجنة \* قال الامام هذه فى غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدون تغيير المؤمن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة \* قلت الايمان فى كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان وهو الذى لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث والاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلوة الحديث \* وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل وهو المراد بالايمان المنفى فى قوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن الحديث وكذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف فى المسئلة لفظى لانه راجع الى تفسير الايمان وانه فى اى المعنيين منقول شرعى وفى ايهما مجاز ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجى من الخلود فى النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة والخوارج \* وبالجمله فالسلف والشافعى جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثانى دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول وبانه يخرج من النار باعتبار وجوده وان فات اثناى فاندفع الاشكال \* اعلم انهم اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة اوجزه مفهومه عند غيرهم \* فقيل هو من باب العلوم والمعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصوره \* ورد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم وما جاء به قال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية \* واجيب باننا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبى بتكذيبه اللسانى ومن لم ينكرها ابطاله

ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اهما للتصديق فقط  
فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه \*  
والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان  
كذا في حاشية الخيالى للمولوى عبد الحكيم \* والثالث انه اقرار باللسان واخلاص بالقلب \*  
ثم المعرفة بالقلب على قول ابى حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا  
او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والناسى العلم الحاصل بالدليل ولذا  
زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح \* ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار  
شرط للايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مؤمن  
فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقر بلسانه وهو مذهب ابى حنيفة رح واليه ذهب الاشعرى  
في اصح الروايتين وهو قول ابى منصور المتريدى \* ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد  
ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليجروا عليه الاحكام بخلاف  
ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالى \*  
وقال بعضهم هو ركن ليس باصل له بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حال الاكراه \* وقال  
فخر الاسلام ان كونه زائداً مذهب الفقهاء وكونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين \* والفرقة  
الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث  
ومالك والشافعى واحمد والاوزاعى وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية \*  
اما اصحاب الحديث فلهم اقوال ثالثة \* القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد  
ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده  
كفر على حدة ولم يجعلوا شيئاً من الطاعات مالم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايماناً ولا شيئاً  
من المعاصى كفراً مالم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصى  
الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبدالله بن سعد \* والقول الثانى  
ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهى بجملة ايمان واحد وان من ترك شيئاً  
من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه \* والقول الثالث ان الايمان  
اسم للفرائض دون النوافل \* واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدى بالبلاء فالمراد به  
في الشرع التصديق يقال آمن بالله اى صدق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه  
التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذ اصى وصام فالايان المتعدى بالبلاء يجرى على طريق  
اللغة \* واذا اطلق غير متعقد فقد اتفقوا على انه منقول نقلانياً من التصديق الى معنى آخر \*  
ثم اختلفوا فيه على وجوه \* الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة  
او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الافعال وهذا قول واصل بن عطاء وابى  
الهذيل والفاضى عبد الجبار \* والثانى انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل



من ذلك فهو كافر \* ثم التقييد بالضرورة لاجراجه مالا يلم بالضرورة كلاجتهاديات فان منكرها ليس بكافر وعدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح \* والتصديق اللغوى هو اليقيني على ما يجيىء فى محله فالظنى ليس بكافى فى الايمان \* وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت \* وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح فى شرح المواقف ان الظن الغائب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القيسيل \* واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا الاولاد \* والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كلا تصديق فيحكم بكفر هذا المصدق \* وقيل الكفر فى مثل هذه الصورة اى فى الصورة التى يكون التصديق مقرونا بشئ من امارات التكذيب فى الظاهر فى حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا فى حاشية الحيالى للمولوى عبد الحكيم \* وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية واكثر الائمة كالغاضى والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقه على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة \* والقول الثانى انه معرفة الله تعالى مع توحيد القلب \* والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقربه فهو مؤمن كامل الايمان \* وهو قول جهيم بن صفوان \* واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخلية فى حد الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهرا لحديث بنى الاسلام على خمس \* والصواب ما حكاه الكعبى عن جهيم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام \* وفى شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهيم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء \* والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان \* الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط ولكن شرط فى كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا لانها داخلية فى معنى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى \* والثانى ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المتناقض مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة \* والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اى فى الايمان الاستدلالى دون الذى بين العبد وربّه \* وقد اختلف هؤلاء على اقوال \* الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابى حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين \* والثانى انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابى الحسن الاشعري وبشر المريسي \* وفى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى

### فصل النون

(الابنة) بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها ان يؤتى في دبره وان يرى الجامعة تجرى بين الاثنين • وهي • اما طبعى اى جبلى وهو قد يكون لامر فى الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعت امه فى دبرها كثيرا خاصة حال حبلى او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثى فى خلقته فتكون آلات تناسله مائنة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة فى ناحية ويشتهى احكامها فهو مع انه رجل فى الحقيقة مرأة ولذلك يكون المأبون الجبلى صغير القضيب والخصيتين • واما عرضى وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما للحكة تعرض فى اسفل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فبعضهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القذرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الاتزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رؤيته بين الاثنين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكمة امعائه كذا فى حدود الامراض •

(الاذن) بالكسر وسكون الذال المعجمة لغة الاعلام باجازه رخصة فى الشئ وشريعة فك الحجر اى حجر كان اى سواء كان حجر الرق او الصغر او غيرها والذى فك منه الحجر يسمى مأذونا هكذا يسفاد من جامع الرموز •

(الاذان) بالفتح لغة الاعلام وشرا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على الالفاظ المحصومة المعروفة كذا فى الدرر شرح الغرر •

(الامانة) بالفتح وبالميم يحى تفسيرها فى لفظ الودينة فى فصل العين المهمة من باب الواو •

(الامناء) هم الملامية وهم الذين لم يظهروا بما فى بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقلبون فى مقامات اهل الفتوة كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الفنائم •

(الايمان) هو فى اللغة التصديق مطلقا واختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق • الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط • وهؤلاء قد اختلفوا على قولين • احدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم بحجته به ضرورة • من عند الله فمن صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به بحجى الرسول • من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا • ثم ما لوحظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل كفى الايمان به اجمالا وما لوحظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين



الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده وبه قال الغلاة ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة • والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسما علية ولم يشترطها الا شاعرة • فائدة • يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصالحة من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • وقال بعض الصوفية الامامة قسمان امامة طاهرية وامامة باطنية ويحيى في لفظ الخلاف في فصل الفاء من باب الحاء المعجمة •

(الامام) بالكسر يشيرون به وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند الحديثين هو المحدث والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي نسخوها الصحابة رضى الله عنهم بامر عثمان رضى الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

(الامامان) هو ثنية الامام واما معناه عند السالكين فيحيى في لفظ القطب في فصل الموحدة من باب القاف •

(الأئمة) جمع الامام • وائمة الاسماء اسماء سبعة راكوبند چنانكه الحى والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم واين اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهى اند كذا في كشف اللغات •

(الامامية) فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعدة على بن موسى الرضا وبعدة محمد بن على النقي وبعدة على بن محمد النقي وبعدة حسن بن على الزكى العسكري وبعدة محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر الحاصل • ثم متأخرو الامامية اختلفوا وتشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتحنة بالفرق الضالة •

واحدا من وجهى كنه الماهية لان الوجود احد طرفيها والعدم هو الثانى ولهذا ماقيمت  
العبارة بالوجود ولا بالعدم لان مافيهما وجه من هذه الوجوه الاوفيا ضدها . فالكتاب  
النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطابق وهو علم  
الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين . اعلم ان اللوح  
عبارة عن مقتضى اتبعين من ذلك الوجود فى الوجود على الترتيب الحكيم لاعلى المقتضى  
الالهي الغير المنحصر فان ذلك لا يوجد فى اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والار واهل  
النجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود فى الكتاب والكتاب كلى عام واللوح جزئى  
خاص انتهى مافى الانسان الكامل .

(ام الهيولى) عند الصوفية هو اللوح كما يحىء فى فصل الحاء المهملة من باب اللام .

(الامة) بالضم كروه ازهر جنس راميكويند ولهذا قالوا الامعة جمع لهم جامع من دين  
اوزمان او مكان او غير ذلك . وتطق . تارة على كل من بعث اليهم نبي ويسمون امة  
الدعوة . واخرى على المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا فى شروح المشكوة فى  
كتاب الايمان .

(الآمة) بالالف الممدودة والميم المشددة عند الاطباء تفرق اتصال يحدث فى الرأس  
ويصل الى الدماغ كذا فى حدود الامراض .

(الامامة) بالكسر فى اللغة ييش نمازى كردن كما فى الصراح . وعند المتكلمين هى خلافة  
الرسول عليه السلام فى اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة  
الامة والذى هو خليفته يسمى اماما . وقولنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام  
فى ناحية كالقاضى . ويخرج المجتهد ايضا اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده  
خاصة . ويخرج الامر بالمعروف ايضا . وهذا التعريف اولى من قولهم الامامة رئاسة  
عامة فى امور الدين لشخص من الاشخاص . وقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس  
وغيرهما . والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل  
ليس شخصا واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة (فائدة) فى شروط  
الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد فى الاصول والفروع شجاع  
ذورأى . وقيل لا يشترط هذه الصفات الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغذا ذكرا حرا  
فهذه الشروط الخمسة بل النهائية معتبرة بالاجماع اذ القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما  
لا يلتفت اليه . وههنا صفات اخر فى اشتراطها خلاف . الاولى ان يكون قريشيا اشتراطه  
الا شاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة . الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة .



(ام الدماغ وام الرأس) عندهم هي الجليدة التي تجمع قيح الرأس \* اعلم ان الدماغ كله محلل بغشائين احدهما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ ويسمى الام الرقيقة والثاني صفيق يماس العظم ويسمى الام الغليظة والجافية ايضا كذا في بحر الجواهر \*

(ام الصبيان) عندهم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محركة يابسة قشفية كذا قال الرازي \* وقيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان وزعم انه هو الذي سماه الشيخ بريح الصبيان وسماه غيره بام الشياطين وبفرع الصبيان \* واما الحكميم ابو الفرح فقد قال في المفتاح ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يعتر بهم \* وقيل هو الصرع الصفراوي كذا في حدود الامراض \*

(ام ملدم) عند الاطباء هو الحمى وملدم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة \* (ام الكتاب) اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات \* ودر اصطلاح سالكان عقل اول را كويندكه اشارت است بمرتبة وحدت \* شعر \* عقل اول نام او ام الكتاب \* فهم كن والله اعلم بالصواب كذا في كشف اللغات \* ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع موجوداته على وجه الاجمال \* وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر عنها من بعض وجوهها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم ولاحق ولا خلق \* والكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهملات كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة الا ولها ضد تلك من كل وجه وهي الالوهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضى ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في الثمر ولكن الشهود يمتطي الوجود منها بالفعل لا بالقوة للمقتضى الذاتي الاتمى لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقى \* اذا علمت ان الكتاب هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها

است . ودر اصطلاح سالکان آدم خلیفه خداست وروح عالم آدم است وآنچه برخدا اطلاق کرده میشود روست اطلاق او بر خلیفه او کذا فی کشف اللغات \*

(الالم) هو ادراك المنافر من حيث هو منافر ويقابله اللذة ويحيى ذكره هناك مستوفى  
فی فصل الذال المعجمة من باب اللام \*

(الام) بالضم والتشديد مادر واصل هر چیزی ومهتر وقبرو جای باز کشتن وعلم ومکه ولوح محفوظ امهات جمع کافی کشف اللغات فاصل الام امه اسقط الهاء عنه وردت فی الجمع \* وقد یجمع ام علی الامات ایضا بغيرهء واكثر استعمال الامات فی الحيوان غیر الآدمی علی مافی التفسیر الكبير \* وفی الصراح الامهات للناس والامات للبهائم وتصغیرها امیمة \* وام در علم اسطرلاب عبارت است از جسمی که برو کرسی باشد ومشتمل باشد بر صفائح وغیر آن و آنرا حجره نیز نامند \* ودر بعضی تصانیف ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کناره اسطرلاب باشد وام آن صفيحه که آن طوق بران مرکب است کذا فی شرح بیست باب \* ودر بعضی رسائل کوید ام دائرة بزرگ اسطرلاب باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند ودروی جوفی باشد که ضفایح وغنکوت درو موضع کنند وبدين اعتبار اورا ام حجره نیز گویند ومراجع این بسوی قول اول است \*

(الامهات) عند الحكماء هي العناصر وفي كشف اللغات امهات در اصطلاح حکما عناصر وطبائع را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک وانجم را گویند انتهى \* وامهات در اصطلاح اهل رمل عبارت است از چهار شکل که در وقت کشیدن زایچه در چهار خانه اولین واقع شوند \*

(امهات الاسماء) در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیه را گویند یعنی الاول والآخر والظاهر والباطن کذا فی کشف اللغات \*

الامهات السفلية هي العناصر الاربعة

(الاموات العلوية) هي علم العقول والنفوس والارواح کذا فی کشف اللغات \*

(ام الدم) عند الاطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته وهو ينخض بالانغمار لاعادة الدم الى الشريان \* وكيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم وكان الدم يسيل منه الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء ولاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها اليه بالانغمار \* وقوم يقولون ام الدم لكل انفجار شرياني کذا فی حدود الامراض \*



التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه اذ الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادرين فلا يستلزم الافعال وصول الاثر فثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة \* وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع المعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر اذ لايجاد لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لانها وسائط في الفاعلية \* قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير \* وفيه ان المتبادر هو المطلق ولهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالتبادر من المنفعل القريب مالا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لان لا يكون بينهما فاعل آخر وحينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حائلا \* فائدة \* اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمناظرة مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها \* وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة \* ثم الآلة عند الصرفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ماصنع من فعل لاآيته اي لاآية ذلك الفعل \* وقد تطلق عندهم على مايفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالحلب هكذا في الاصول الكبرى وشروح الشافعية \* والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو \*

(التأويل) هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع \* واما عند الاصوليين فقليل هو مرادف التفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ الجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى مؤولا واذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجيء مستوفى هناك في فصل الراء المهملة من باب الفاء \* وتاويل در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلی كه حاصل شود از بستن ويا كشادن شكل متن ولفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد \*

(الاول) بتشديد الواو هو مثال واوى فيجى في باب الواو وكذا الاوليات يجيء هناك \*

### فصل الميم

(الآدم) بالمد والذال المفتوحة المهملة مرد كندم كون ونام پیغمبری که پدر همه آدمیان

مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين وعن الواو عند الكوفيين والاول هو الحق انتهى \* ثم لفظ الآل مختص بالولي الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام وآل على رض وآل فروع ولا يضاف الى الارذال ولا المكان والزمان ولا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك وآل مصر وآل زمان وآل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر \* واختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام \* وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مؤمن تقي لحديث كل تقي آلى \* وقيل اتباعه \* وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح \* قال ابن حجر في شرح الاربعين للنووي وآل نينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي ومؤنوبى هاشم والمطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة والنبي دون مقام الدعاء ومن ثم اختار الازهرى وغيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مؤمن تقي مثل ان يقال اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد \* وقيل بنوهاشم فقط \* وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر \* وقيل آل على وآل جعفر وآل عقيل وآل عباس \* وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضى الله تعالى عنهم \* وقيل اهل بيته المعصومون وهو الحق \* وقيل الفقهاء العاملون على مافى جامع الرموز \* وقال العلامة الدوانى آل صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة وكما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثانى الصدقة المعنوية اعنى تقليد الغير فى العلوم والمعارف قاله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيوته الجسمانية كالولادة النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيوته العقلية كالولادة الروحانية من العلماء الراسخين والاولياء الكاملين والحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره واذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما فى الاثمة المعصومين وهذا الذى ذكرنا اكثره منقول من العلمى حاشية شرح هداية الحكمة وبعضه من البرجندى شرح مختصر الوقاية \*

( الآلة ) فى عرف العلماء هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه على ما قال الامام فى شرح الاشارات \* فالواسطة كالجنس تشتمل كل مايتوسط بين الشئين كواسطة القلادة والنسبة المتوسطة بين الطرفين \* وبقوله بين الفاعل ومنفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفا فاعلا ومنفعلا \* واعتقد الاخير لاجراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما فى وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئ واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها \* قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا استنى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى التمسك بالآخر \* واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور اذ العلة البعيدة لها مدخل فى وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك



(الأكلة) بفتح الالف وسكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسمى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض \*

(الاکال) عند الاطباء دواء يبلغ في تقريجه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالنحار كذا في الموجز \*

(الاهل) بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراى وجاى واهلة كذلك واهلات واهال جماعة كذا في الصراح \* وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال النورى والازهرى اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تأهل فلان اى تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابى حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المعزب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى \* قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الافارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم \* واهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامى \* اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنتى عشرة فرقة فصاروا اثنتين وسبعين فرقة ويحجى في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

(الآل) بلد اهل وعيال وانباغ يعنى پس روان كما في الصراح \* وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آباءه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان الآل والاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جده وابوه لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات واولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لواوصت لاهل بيتها لم يدخل فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى \* واصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل \* وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل واويل واهل واهيل \* ورد بانه لاعبرة بقول الاعرابى \* وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين \* وفي جامع الرموز الآل في الاصل اسم جمع لذوى القربى النمة

اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال . وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الخطة بالخطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما يتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لاني المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونها بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل وعلى النص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يتنى عليه غيره وعلى ما يتفرع اليه غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلاقتضار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مقتدر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل . واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور . وعند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الاخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي .

(الاصول) جمع اصل واهل العروض يريدون بها ما تركب منه الارقان وهي اى الاصول ثلثة التود والسبب والفاصلة وتحقيق كل في موضعه . واصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجي في فصل الالف من باب الجيم .

(اصول الدين) هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث واصول الفقه .

(الاصول الموضوعية) هي المبادئ الغير البيضة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادئ .

(الاكل) ايصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف ممزوجا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا في تعريفات السيد الجرجاني .



والعقلى بخلافه . وقيل الحسى مثل ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيًا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ . مثل ابتناء الافعال على المصادر ويدخل فى العقلى فان ابتناء الافعال على المصادر والحجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتناء عقلى . وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج . وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلل الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرير خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجا اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا فى التلويح وحواشيه . فى تعريف اصول الفقه وفى بحث القياس . وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان . احدها الدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة . وثانيها القاعدة الكلية وهى اصطلاحا على مايجب قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا . وثالثها الراجح اى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة . ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر . فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوى فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالحجاز مثلا له نوع ابتناء على الراجح وكذا الطارى بالقياس الى المستصحب كذا فى العوضى وحواشيه للسيد السند والسعد التفتازانى . وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشيء نظراً الى ذاته على ماوقع فى حاشية الفوائد الضيائية للمولوى عبد الحكيم . وربما يفسر بالحالة التى تكون للشيء قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل فى الماء الطهارة والاصل فى الاشياء الاباحة هكذا فى حواشى المسلم . وخامسها مقابل الوصف على مايجب فى لفظ الوصف فى فصل الفاء من باب الواو وكذا يجب بيان بعض المعانى المذكورة سابقا ايضا فى محله . وفى جلي البضاوى ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم .

(اصلى) نوعى است از انواع لغت وآن لفظى است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بيابانى كه ايشان را اعراب وعرب عرباء وعرب عاربه نيز كويند وعلوم ادبيه وقواعد عربيه علمائى عرب از كلام اين قوم ولغت اين گروه استنباط كرده اند كذا ذكر فى شرح نصاب الصبيان وعلى هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل اوفى اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا . وهفت لغت درعرب مشهور است بفصاحت وآن هفت لغت قریش وعلى وهوازن واهل يمن وثقف وهذيل وبني تميم . ويقابل الاصل المولد . وفى الحفاجى فى تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول .

(اصل القياس) هو عند اكثر علماء الفقه والاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما

فسواء كان الموت وجوديا او عدميا ينسب موت المقتول الى الله . وبعض المعتزلة ذهب الى ان مالا يخالف العادة واقع بالاجل . منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة فى ساعة . وردبان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احد هما باجله دون الآخر . ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى العكبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت . ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى . وزعم الفلاسفة ان للحيو ان اجلا طبيعيا ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضى وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميا ويسمى بالموت الاخترامى ايضا وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويحى ايضا فى لفظ الموت فى فصل الناء من باب الميم .

(الازل) بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود فى الماضى كما ان الابد دوامه فى المستقبل على ماسر . وفى شرح الطوالع فى بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى اللامسبوقية باغير وهذا معنى ما قيل الازل فى الاوليه . وقيل هو استمرار الوجود فى ازمته مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى انتهى والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقا . وقال اهل النصوصف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعت سلبى بنفى الاوليه بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا فى شرح الفصوص للمولوى الجامى فى الفص الاول .

(الازلى) مالا يكون مسبوقا بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلى ابدى وهو الله سبحانه وتعالى لا ازلى ولا ابدى وهو الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا فى تعريفات السيد الجرجانى .

(الاسماعيليه) هى السبعية كما يحى فى فصل العين المهملة من باب السين المهملة .

(الاصل) بفتح الاول وسكون الصاد المهملة فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث انه يبتنى عليه غيره . وبقيد الحيثة خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذ الفرع ما يبتنى على غيره من حيث انه يبتنى على غيره وكثيرا ما يحذف قيد الحيثة عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحيثة لا بد منه فى تعريف الاضافات . ثم الابتاء اعم من الحسى والعقلى . والحسى كون الشئ محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابناء السقف على الجدار وابناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر .



كواكب پس كويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقى افق بمرکز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربى افق بمرکز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعنى افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوى عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائره نصف النهار بمرکز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائره نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائره نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب راهيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو و تود افتد دائره تصور بايد كرد كه بمرکز جرم آن كوكب وبدو دو نقطه شمال و جنوب يعنى دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار وافق باشد در هر دو جهت و آن دائره افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعنى مابين عاشر و طالع يما بين رابع و طالع عرض افق او كتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعنى در يكي از دو ربع ديكر عرض افق او كتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

(الافق المبين) هو نهاية مقام القلب . والافق الاعلى هو نهاية مقام الروح وهى الحضرة الواحدية والحضرة الالوهيه كذا فى اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم .

### فصل اللام

(الاجل) بفتح الالف والجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود فى المستقبل . واجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذى علم الله بموت ذلك الحيوان فيه . فالمقتول عند اهل السنة ميت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بتقديم . وفى شرح المقاصد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوية فى علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحيوية بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان انزاع لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين . قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا يحصى عنه ولا يقدم ولا تأخرو مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوى انتهى . وقيل مبنى الخلاف هو الاختلاف فى ان الموت وجودى او عدمى فلما كان الموت وجوديا نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة . واما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء

فاستوائى وان وقعا على قطبي المعدل فرحوى وان وقعا على غير هذين الموضعين فمائل \*  
اقول هذه العبارة الثانية فى التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقضائها شمول هذا  
التقسيم الافق الحقيقى والحسى بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضى اختصاص هذا  
التقسيم بالافق الحقيقى اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسى بالمعنى الاول اصلا ولا  
على الافق الحسى بالمعنى الثانى فى بعض الاوقات فلا يوجد افق رحوى على مقتضى  
العبارة الاولى الامن الافق الحقيقى وهذا التقسيم بالقياس الى حركة المعدل \* واعلم ايضا  
ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلاثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهى آفاق خط  
الاستواء والمواضع التى عروضها اقل من الميل الكلى واما ذوات ظل واحد وهى آفاق  
المواضع التى عروضها لا تكون اقل من الميل الكلى ولا ازيد من تمام الميل الكلى واما  
ذوات ظل دائر وهى آفاق المواضع التى عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلى ففى  
هذه الآفاق ان كانت الشمس فى جزء ذى طلوع وغروب فظل نصف النهار يكون فى  
جهة القطب الظاهر وان كانت فى جزء ابدى الظهور فظل نصف النهار يدور حول  
المقياس دورة تامة \* واعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتى المشرق والمغرب ارباعا فالربع  
الذى بين نقطتى الشمال والمشرق شرقى شمالى ومقابله غربى جنوبى والذى بين نقطتى  
الجنوب والمشرق شرقى جنوبى ومقابله غربى شمالى \* والرابعة الافق الحادث وهى دائرة  
عظيمة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المقروض من فلك البروج  
ونصفها المتحدد بافق البلد الذى يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقى والآخر  
النصف الغربى فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث وان كان على نصف  
الافق الشرقى فافقه الحادث افق البلد وان كان على نصفه الغربى فافقه الحادث افق عرضه  
فى خلاف جهة عرض البلد مثله \* والقوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث  
ونصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث \* والعظيمة المارة بقطبي  
المعدل وقطبي الافق الحادث هى نصف نهار الافق الحادث \* والقوس الواقعة منها بين  
قطب المعدل والافق الحادث من الجانب الاقرب هى عرض الافق الحادث هكذا ذكر  
الفاضل عبد العلى البرجندى فى شرح التذكرة \* وذكر فى حاشية الجعفى فقال اعلم ان  
اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتى الشمال والجنوب وبمركز كوكب معين عند ولادة  
شخص ويسمون بالافق الحادث لذلك الكوكب ويفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك  
كافق البلد ويسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمى \* وقد  
يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة فى الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا ودائرة ارتفاعها  
ابدا منطبقة على اول السموات انتهى \* ودرزيج ايلخانى ميكويد معرفت آفاق حادثه  
كواكب ضرورىست در دو مطلوب يكى مطارح شعاات كواكب وديكر در تسيرات



ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فر من مالكة تمرداً وعناداً لسوء خلقه \*

(الافق) بضمين وسكون الثانى ايضا فى اللغة الطرف والآفاق الجُمع على ما فى الصراح \* وعند اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء \* فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر ثابتة \* واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة اخرى ايضا \* الاولى الافق الحقيقى وهى دائرة عظيمة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا الرأس والقدم عمودا عليها اى على تلك الدائرة \* وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار فى عرض تسعين فانه لا يسمى افقاً نعم يقال له انه منطبق على الافق \* والثانية الافق الحسى ويسمى ايضا بالافق المرئى والشعاعى وافق الرؤية وهى دائرة صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية للافق الحقيقى ولما كان الخط الواصل بين سمتى الرأس والقدم اعنى الخط الذى على استقامة قائمة الناظر عموداً على الافق الحقيقى كان عموداً على الافق الحسى ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على الآخر والثالثة الافق الحسى ويسمى بالافق المرئى ايضا وهى دائرة ثابتة يرسم محيطها فى سطح الفلك الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى تماساً للارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات طرفه الذى فى البصر ومماساً للارض دورة تامة وقطبا هذين الاقطين ايضا سمتا الرأس والقدم \* وقاعدة قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية فى عرض تسعين \* وهذه الدائرة الثلاثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت اثنىة بحسب اختلاف قائمة الناظر وهى الفاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة \* واما الثانية فلا تفصل اصلاً \* واما الاولى فقد تفصل وقد لا تفصل والتفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الثانى بقدر نصف قطر الارض وهذا القدر من التفاوت غير محسوس فى فلك ما الا فى فلك القمر ولذا كان الظاهر من فلك القمر دائماً اصغر من الحقيقى بمقدار معتدبه وهكذا التفاوت بين مركزى الحقيقى والحسى بالمعنى الاول \* واعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقى والعامية بالنسبة الى الحسى بالمعنى الثانى \* واعلم ايضا ان الافق رحوى ان انطبقت معدل النهار عليها وهو افق عرض تسعين ودور الفلك الاعظم هناك رحوى اى يتحرك كحركة الرحى والافق استوائى ان قامت عليها على قوائم ويسمى بالافق المستقيم وافق الاستواء وهو افق خط الاستواء ودور الفلك الاعظم هناك دولابى والافق مائل ان مالت عليها وهذا الافق هو افق المواضع التى يكون لها عرض \* وقد يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا ودور الفلك الاعظم فيه حمائلى \* وقيل قطبا الافق ان وقعاً على المعدل

يطلق بالاشتراك على معنيين . احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة . ونايهما تلك الجملة المفصلة وتسمى مستأنفة ايضا . وبالجملة فالاستئناف يطلق على معنيين والمستأنفة على المعنى الاخير فقط . والنحاة يطلقون المستأنفة على الابتدائية . ويجئ في لفظ الجملة في فصل اللام . من باب الجيم . ثم الاستئناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لاعن خصوص سبب فيجاب باى سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتأديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعر . قال لى كيف انت قلت عليل . سهر دائم وحزن طويل . اى ماسبب علتك او ما بالك عيلا لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته وموجب مرضه لان يقال هل سبب علته كذا وكذا . واما عن سبب خاص للحكم نحو وما ابرى نفسى ان النفس لامارة بالسوء فكأنه قيل هل النفس اماراة بالسوء فقيل نعم ان النفس لامارة بالسوء . والضرب الاول يقتضى عدم التأكيد والثانى يقتضى التأكيد . واما عن غيرها اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى . قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب سؤالهم فقيل قال سلام . وقول الشاعر . زعم العوادل انى في غمرة . صدقوا ولكن غمرتى لاتنجى . ففصل قوله صدقوا عما قبله لكونه استئنافا جوابا للسؤال عن غير السبب كأنه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقيل صدقوا . ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضى التأكيد واما ان يشتمل على خصوصية كما في آخرها فان العلم حاصل بواحد من الصدق والكذب وانما السؤال عن تعيينه وهذا يقتضى التأكيد . والاستئناف باب واسع متكاثر المحاسن . ومن الاستئناف ما يأتى باعادة اسم ما استؤنف عنه اى اوقع عنه الاستئناف نحو حسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان . ومنه ما يبنى على صفته اى على صفة ما استؤنف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه في الجملة الاستينافية من صفات من قصد الحديث عنه نحو حسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك . والسؤال المقدر فيهما لما اذا احسن اليه او اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول . وقد يحذف صدر الاستئناف نحو يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال كأنه قيل من يسبحه فقيل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما في الاطول والمطول في بحث الفصل والوصل .

### فصل القاف

(الاباق) بالكسر وبالموحدة لفة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره وفيه في كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى



الموسيقى وهو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فوضوعه النغمات وقد سبق في بيان اقسام الحكمة فى المقدمة \*

(الايلاف) عند اهل البديع هو التاسب كما يحىء فى فصل الموحدة من باب النون \* وايلاف القافية عندهم هو التمكين على ما يحىء فى فصل النون من باب الميم \* وايلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله والمتداول بمثله رعاية لحسن الجوار والمناسبة كقوله تعالى تالله تقتو تذكر يوسف حتى تكون حرضا \* اتى باغرب الفاظ القسم وهى التاء فانها اقل استعمالا وابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء والواو وباغرب صيغ الافعال التى ترفع الاسماء وتنصب الاخبار فان تزال اقرب الى الافهام واكثر استعمالا منها \* وباغرب الفاظ الهلاك وهو الحرض فاقضى حسن الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها فى الغرابة توخيا لحسن الجوار ورغبة فى ايتلاف المعانى بالانفاذ ولتعادل الالفاظ فى الوضع وتناسب فى النظم \* ولما اراد غير ذلك قال واقسموا بالله جهد ايمانهم فأتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغرابه فيها \* وايلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملائمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة او غربيا فغريبة او متداولا فتداولة او متوسطة بين الغرابة والاستعمال فكذلك كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار \* فلما كان الركون الى الظالم وهو الميل اليه والاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم وجب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فأتى بلفظ المس الذى هو دون الاحراق والاصطلام \* ومنه الفرق بين سقى واسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه فى السقية اورده تعالى فى شراب الجنة فقال وسقاهم ربهم شرابا طهورا واسقى لما كان فيه كلفة اورده فى شراب الدنيا فقال واسقيناكم ماء فراتا ولا سقيناكم ماء غدقا لان السقى فى الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن \*

(المؤتلف والمختلف) عند المحدثين هو الراوى الذى اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ واختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالا خيف بالحاء المعجمة والياء والاحنف بالحاء المهملة والنون او بالشكل كسلام بالتشديد وسلام بالتخفيف والمراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب والكنية ايضا هكذا يستفاد من نرح النخبة وشرحه \*

(الاستيناف) هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح وعند الفقهاء تجديد التحريم بعد ابطال التحريم الاولى وبهذا المعنى وقع فى قولهم المصلى اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقى من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف والاستيناف افضل وذلك الاتمام يسمى بالبناء وان شئت الزيادة فارجع الى البرجندى وجامع الرموز \* وعند اهل المعانى

فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول اوجنة اوانار اوبارتكاب كبيرة فكافر لامشرك .  
واليزيدية زادوا عليهم وقالوا سيدعت نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة  
واحدة ويترك شريعته الى ملة الصابية المذكورة في القرآن وقالوا احباب الحدود مشركون  
وكل ذنب شرك كبيرة اوصغيرة . والحارثية خالفوهم في القدرای كون افعال العباد مخلوقة  
لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقف .

### فصل الفاء

(الالفه) بالضم هي في اللغة خوكر فتبكي كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب  
الحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف . ودر صحائف در صحيفه هيز دهم ميكويد الفت رايخ  
درجه است . اول نظردر افعال صانع . شعر . وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد .  
وآن بمنزله آن باشد كه کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی كويد وبدان سبب دوستی  
او دردل بچند . دوم كتمان ميلان است وتحمل مشقات اينجا اليك احوال خودر انها  
دارد اكرچه رخ زرد وچشم ترش ظام كند . سيو تنما است درين مقام نه ازجان انديشد  
ونه از هلاك وكويد اكرچه وصول متعذر ومستحيل اما در آرزوی مردن خوشتر .  
چهارم اخبار واستخبار اليك درين مقام خواهد اخبار كند واز احوال مؤلف خود  
استخبار واز سر ديوانكي كاه راز باصبا كويد وكاه جواب از نسيم جويد . پنجم تضرع  
است درين مقام اليك بتضرع ويزاری پیش آيد .

(التأليف) هو لغة ايقات الف بين شيئين اواكثر وعرفاً مرادف التركيب وهو جعل  
الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد وقد يقال التأليف جمع اشياء متناسبة ويشعر به  
اشتقاقه من الفاله فهو اخص من التركيب كذا في البرجندی شرح مختصر الوقاية في الخطبة  
ويعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او خص منه . وقد يطلق المؤلف على  
معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم  
ويجئ توضيح التعريف في لفظ المركب . وتأليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب  
قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتجصل النسبة المؤلفة مثلاً بين عدد دين او مقدارين نسبة  
الثالث وبين آخرين نسبة النصف واردنا تأليف النسبتين فنضرب الثالثة التي هي قدر نسبة  
الثالث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المؤلفة ونسبة  
الواحد الى الستة بالسدس وهي النسبة المؤلفة . ومعنى قدر النسبة يجئ في لفظ القدر  
في فصل الراء من باب القاف ويقابله تجزية النسبة وهي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى  
كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة لثالث فيقسم الستة على الثلاثة فيخرج اثنان  
وهو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس وحاشيته . وعلم التأليف هو



فحينئذ يؤذن له بابرار القدرة في ظاهر الاكوان واذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام وليس بعد ذلك الا الكبرياء وهي النهاية التي لاتدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكمال واكمل وفاضل وافضل \* وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات فهو الصحف المبكرة المرفوعة المطهرة التي لايمسها ولايدرك اسرارها الا المطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانسانية الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى \*

(الآيسة) هي البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا في جامع الرموز في بيان الحيز \*

(اسطقس) هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربع التي هي الماء والارض والهواء والنار اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني \*

### فصل الشين المعجمة

(الارش) بفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل مادون النفس من الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويحيى في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو \*

### فصل الضاد المعجمة

(الاباضية) هي فرقة من الخوارج اصحاب عبدالله بن اباض \* قالوا فيخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مناكرتهم \* وغنيمة اموالهم من سلاحيهم وكرائهم حلال عند الحرب دون غيره \* ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم \* وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم \* ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن لان الاعمال داخلية في الايمان \* والاستطاعة قبل الفعل \* وفعل العبد مخلوق الله تعالى \* وفيه العالم كله بفناء اهل التكليف \* ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة \* وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وفي النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعث رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة \* وافترقوا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة \* فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما

روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السامى ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المقيد ومن الكرامية جماعة . واعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب . واما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فقول اعلم ان النائيين باثبات النفس فريقان . الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلة منزله ومنزله . وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود فى داخل العالم ولا فى خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه ولكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لاتعلق له بالعالم الاتعلق بالتصرف والتدبير . والفريق الثانى الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن والبدن غير النفس ومجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن . فهذا جملة مذاهب الناس فى الانسان . وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والنفرك والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة فى البدن ومادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى مقال الامام الرازى وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير . وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع وقال الشيخ الكبير فى كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقى هو البرزخ بين الوجود والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحدنان وهو الواسطة بين الحق والخلق وبه وبمرتبة يصل فيض الحق والمدد الذى سبب بقاء ملاسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولولاه من حيث برزخية التى لاتغير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدة الا لآلهى الوجدانى لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل اليه كذا فى شرح الفصوص للمولوى عبدالرحمن الجامى فى الفص الاول ويحجى ايضا ذكره فى لفظ الكلمة فى فصل الميم من باب الكاف . وفى الانسان الكامل حيث وقع من مؤلفاتى لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تأدبا لمقامه الاعلى . وللانسان الكامل ثلث برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام . البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق [١] بالاسماء والصفات . والبرزخ الثانى يسمى التوسط وهو محك الدقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر التمكنات واطلع على مايشاء من المغيبات . والبرزخ الثالث وهو معرفة اتنوع الحكيمية فى اختراع الامور القدريية ولا يزال الحق يخرق له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى تلك الحكمة



الروح لانه اذا خرج لزم الموت \* واما الجسم الذى تغلبت عليه الهوائية والنارية فهو الارواح  
فهى اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة اما فى القلب اوفى الدماغ وقالوا انها  
هى الروح وهى الانسان \* ثم اختلفوا ففهم من يقول انه جزء لا يتجزى فى الدماغ ومنهم من  
يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح الفلية والدماغية وتلك الاجزاء  
النارية المسماة بالحرارة الغريزية هى الانسان \* ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام  
نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهى لا تقبل التحلل والتبدل ولا  
التفرق والتمزق فاذا تكون البدن ويتم استعداده وهو المراد بقوله تعالى فاذا نسوته \*  
نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهيّة فى داخل اعضاء البدن نفاذ النار فى الفحم  
ونفاذ دهن السمسم فى السمسم ونفاذ ماء الورد فى الورد \* ونفاذ تلك الاجسام فى  
البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه من روحي \* ثم ان البدن مادام يبقى سليما قابلا لفاذ  
تلك الاجسام الشريفة فيه بقى حيا فاذا تولدت فى البدن اخلاط غايظة منعت تلك الاخلاط  
لغلاظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب  
قوى شريف يجب التامل فيه فانه سديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الالهية من احوال الحياة  
والموت \* واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه \* واما القسم  
الثانى وهوان الانسان عرض فى البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موصوف بالعلم والقدرة  
والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهره لا عرضا بل الذى يمكن ان يقال به هو الانسان  
بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصوصة \* وعلى هذا انتقدى فلاناس فيه اقول \* الاول  
ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة  
هى المزاج \* ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة  
عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة عن امتزجات اجزاء العناصر بمقدار  
مخصوص وهذا قول جمهور اطباء ومنكرى النفس ومن المعتزلة قول ابى الحسن \*  
والقول الثانى ان الانسان عبارة عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحياة  
والعلم والقدرة وهى اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا  
الاجسام مؤلفة موصوفة بهذه الاعراض الخصوصية وهذا مذهب اكثر شيوخ المعتزلة \* والقول  
الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكل مخصوص بشرط ان تكون ايضا موصوفة  
بالحياة والعلم والقدرة \* والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده \* وهذا مشكل  
لان الملائكة قد يشبهون بصور الناس وفى صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه  
الصورة غير حاصلة فبطل اعتبار الشكل والصورة فى حصول معنى الانسانية طردا وعكسا \*  
واما القسم الثالث وهوان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسمانى وهذا قول اكثر  
الاميين من الفلاسفة القائلين بقاء الجسم اثنتين للنفس معاداة روحانيا وثوابا وعقابا

بما يميل اليه هواء وطبعه ويحيى في فصل العين المهمة من باب السين المهمة . وفي اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغائم اتأيس هو التجلى في المظاهر الحسية تأيساً للمريد المبتدى باتزيكية والتصفية ويسمى التجلى الفعلى لظهوره في صور الاسباب انتهى .

(الإنسان) بالسين وسكون النون قال الامام الرازى في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئاً يشير اليه الانسان بقوله انا فالمشار اليه اما ان يكون جسماً او عرضاً او مجموعهما او شيئاً مغايراً لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشئ الثالث . اما القسم الاول وهوان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها . اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة وعن هذا الهيكل الجسم المحسوس فهم جمهور المتكلمين وهذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة ونقصانا بحسب النمو والذبول والسمن والهزال وزيادة عضو من الاعضاء وازالته ولا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقى ولان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول رأسى وعينى ويدي والمضاف غير المضاف اليه وقول الانسان نفسى وذاتى يراد به البدن فان نفس الشئ كما يراد به ذاته التى اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن ولان الانسان قد يكون حياً مع كون البدن ميتاً قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون الآية وقال النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقال اغرقوا فادخلوا ناراً ومثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان والبدن ولان جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع ارباب الملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وغيرهم يتصدقون بتن موتاهم ويدعون لهم بالخير ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان النصدق والدعاء لهم عبثاً فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم وان الانسان غير محسوس لان حقيقة مغايرة للسطح واللون وكل ما هو مرئى فهو السطح واللون ثبت ان الانسان ليس جسماً ولا محسوساً فضلاً عن كونه جسماً محسوساً . واما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال . وضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلى اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها ويمتنع ان يحصل في البدن الانسانى جسم عنصرى خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسماً متولداً من امتزاجهما . اما الجسم الذى تغلبت عليه الارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم واللحم والشحم والعصب ونحوها ولم يقل احد من العقلاء الذين قالوا ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية . واما الجسم الذى تغلبت عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع فى شئ منها ان الانسان الا فى الدم فان منهم من قال انه هو



بلکه مستخدم و بعضی رعایت تکرار تأسیس را واجب دانند انتهى \* والمؤسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال مؤسس كلاميست که تمام حروف اورا نقطهای زیرین باشند مثاله ارباب طرب بیسارای یار \* وتأسيسات قمر نزد منجمان که آنرا مراکز بجران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معینه از فلک البروج علی ما یجیء فی لفظ المركز فی فصل الزاء العجمة من باب الراء المهملة \* وفي تعریفات السید الجرجانی التأسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم یکن حاصلًا قبله فالتأسيس خیر من التأكيد لان حمل الکلام علی الافادة خیر من حمله علی الاعادة انتهى \* واسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد زبر مجرد باشد و خواه مع البينات کذا فی بعض الرسائل

(الانس) بضم الالف وسكون النون هو فی اللغة آرام یافتن یجیزی \* وعند الصوفیة يطلق علی انس خاص وهو الانس بالله وكذا المؤانسة \* وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفیة حال شریف وهو التذاذ الروح بكمال الجمال \* وفي موضع آخر منه الانس ضد الهیة \* وقال الجنید الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهیة ومعنی ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود بر آواز خوف پس ازین معلوم شد که انس وهیئت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجای مؤمن یکدیگر مقرون اند \* والهیة ضد الانس وهو فوق القبض وکل هائب غائب \* ثم یفوتون فی الهیة بحسب تناهیم فی الغایة \* وخواجه ذوالنون کوید ادنی مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکدر نشود و با کسی که انس دارد ازو غافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوی محبوب کما قال الخلیل علیه السلام رب ارنی کیف تحیی الموتی وقال کلیم الله رب ارنی انظر الیک \* ابراهیم بارسستانی کوید الانس فرح القلب بالمحبوب \* وشبلی کوید الانس وحشتک منك \* وقیل الانس ان تستأنس بالاذکار فغیب عن رؤیة الاغیار \* و انس وهیئت دونوع اند \* یکی آنست که ظاهر میشوند هر دو پیش از فنا از مطالعه صفات جلال و جمال و این مقام تلوین است \* دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکین و بقا بواسطه مطالعه ذات و این را انس ذات وهیئت ذات گویند و این حالی شریف است که می باشد سالک را بعد از تطهارة باطن \* وفي اصطلاحات الشیخ محی الدین العربی الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية فی القلب وهو جمال الجلال انتهى \*

(المؤانسة) هی الانس وفي مجمع السلوك مؤانست آنست که از همه کریزان باشی و حقر ا همه وقت جو بان مانی من انس بالله استوحش من غیر الله \*

(التأنيس) علی وزن التفعیل عند السبعة من المتکلمین استماله کل واحد من المدعویین

ماهية مغايرة لوجوده وتشخيص مغاير لما هيته او تشتمل الاثنين منها - كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها - كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى واقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية . وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله . تناولها جميعا ويتعلق بكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم وبهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمو لهما جميع المفهومات الا انه لا يتعلق بشئ منهما غرض علمى كالانسان واللا انسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب واللاوجوب اذ هو ليس من الامور العامة . ومعنى تعلق الغرض العلمى به عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية وعلى هذا فقس معنى تعلقه عند الحكماء هذا خلاصة ما فى شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم .

( الامور السكّية ) وآن در اصطلاح سالكان آنرا كويندكه ممكن نباشد راندن ودور كردن آن از عقل وممكن نباشد يافتن آن در عين وبعبارت ديكر آنكه موجود باشد در خارج يعنى در خارج ذاتى نباشدكه اورا حيات وعلم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كليہ بعينها امور اعتباريه باشد بمعنى اول .

### فصل السين المهملة

( التأسيس ) هو فى اللغة بنياد نهادن على ما فى الصراح وعند السبعية من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل ويجبى فى فصل العين من باب السين . وعند اهل العربية يطلق على خلاف التأكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر بل يفيد معنى آخر واما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصل بدون هكذا يستفاد من المطول فى بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف التثنية وقد سبق ايضا فى لفظ التأكيد فى فصل الدال المهملة وعلى الف ساكن بين ذلك الالف وبين الروى حرف ويعرف ذلك الحرف بالدخيل على ما فى عنوان الشرف . وفى بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروى كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تأسيسا . والتأسيس بهذا المعنى يستعمل فى علم القوافى وهكذا عند اهل القوافى الفارسية چنانچه در رساله منتخب كميل الصناعة مى آرد تأسيس انى است كه يك حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروى چنانكه الف ياور وخاور وهر قافيه كه مشتمل بر تأسيس باشد آنرا مؤسسه كويند ورعايت تكرار تأسيس واجب نيست



بقاء الانسان وما يجرى مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر •

(الامور الاعتبارية) وتسمى امور اكليية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات • ثم انهم ذكروا معرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين • احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتبارى اعنى كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض ان فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك افرده محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة اى قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا • قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهومى الوجود والوجود كلاهما يتكرران احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور • ان قيل ههنا صورة اخرى وهى ان يتحقق العرضى في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص • قلت هذه الصورة متممة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الوجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هى من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الوجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضرورى انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوها كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادنا مسبوقا بالعدم فيلزم حدوث القديم • اثنائية كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتبارى كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متأخرا عن وجودها بل يتمتع ذلك وكذا الحال في الحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان تكون اعتبارية والالجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوى عبدالحكيم ومرزا زاهد في المرصد الثالث من موقف الامور العامة •

(الامور العامة) هى عند المتكلمين والحكماء الامور التى لا تختص بقسم من اقسام الوجود من الواجب والجوهر والعرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود واركان كثيرا له ووحدة ما باعتبار وكلامهية والنشخص عند القائل بان الواجب له

( ٦ )      «كشاف»      ( اول )

لاندرى اهو للوجوب والندب وقيل مشتركة بين معان ثالثة الوجوب والندب والاباحة .  
وقيل للقدر المشترك بين الثائمة وهو الاذن . وقالت الشيعة هى مشتركة بين الوجوب  
والندب والاباحة والتهديد . فائدة . ضد الامر النهى اى كلام دال على طلب الكنف من  
الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا اوهو قول القائل استعلاء لافعل اوهو القول المقتضى  
طاعة النهى بترك النهى عنه اوقول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة  
عن النهى اوصيغة لا تفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامثال وعلى هذا القياس .  
وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة مامرت فى لفظ الامر . هذا كله خلاصة ما فى  
العضدى وحاشيته للتفتازانى والتلويح والحاجي والمطول والاطول . وفى تعريفات السيد  
الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المراد من المنجبة والنهى عن المنكر الزجر عما  
لا يلائم فى الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهى عن المنكر المنع عن  
الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهى عن المنكر نهى عما  
يميل اليه النفس والشهوة . وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال  
العبد واقواله والنهى عن المنكر تقييد ما ينفر عنه الشريعة والمنه وهو مالا يجوز فى  
دين الله تعالى انتهى .

(الامارة) هى عند الاصوليين والمتكلمين هو الدليل الظنى وعرفت بما يمكن التوصل  
فيه بصحيح النظر الى الظن بمطالوب خبرى . ويجب توضيحه فى لفظ الدليل فى فصل اللام  
من باب الدال المهمة . ثم الامارة قد تكون مجردة اى وصفا طرد يالا مناسبا ولاشيها به  
وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدى . وفى تعريفات السيد الجرجاني الامارة افة  
العلامة واصطلاحا هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر  
فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر .

(الامور الطبيعية) هى عند الاطباء المبادئ التى يبتنى عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه  
ولو فرض عدم شئ منها لم يكن له وجود اصلا . وهى سبعة الاركان والامزجة والاخلاط  
والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والفسانية والحيوانية والافعال . وانما نسبت تلك  
الامور الى الطبيعة لانها اما مادة لما هى فيه وهى الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح .  
او صورة له وهى الامزجة والقوى اذ الامزجة هى الصور الاول والقوى هى الصور  
الثانية . او غاية له وهى الافعال . وقيل الاركان والاخلاط والاعضاء والارواح كالمادة  
والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعاق الشديد بين القوة والفعل  
كذا فى الاقسرائى شرح الموجز . وزاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهى الاسنان والالوان  
والسحنات والفرق بين المذكور الاثى . واراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة فى



معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور \* وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل نارة  
والعقاب على الترك تارة \* ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر  
الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز المغفرة والشفاعة  
فلاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك \* ويرد عليهما  
ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المبين للخبر فكيف يجعل  
احد المتباينين جنسا للآخر \* اما المعزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه  
لم يمكنهم تحديده به \* فارة حدوده باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل \*  
ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثانى مع ايراد آخر وهو ان افعل  
اذا صدر عن الادنى على سبيل الالاتعلاء لا يكون امرا \* واجيب بمنع كونه امرا عندهم  
لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى \* وقال قوم  
هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر  
فيشتمل الدور \* واجيب بان الامر المأخوذ في التعريف بمعنى الطلب \* وتارة باعتبار ما يقتزن  
بالصيغة من الارادة \* فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها  
على الامر و ارادة لامثيل \* واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير  
ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر  
عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامثيل \* ويرد عليه ان فيه تعريف الشئ بنفسه \* واجيب  
بان المراد بالامر الثانى هو الطلب \* وغايته انه استعمال اللفظ المشترك تعويلا على القرينة \*  
وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل \* وفيه انه لو كان الامر هو الارادة  
لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه واذا لم يوجد لم يحدث فلا  
يتصور تخصيصه بحال حدوثه \* قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد  
وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعزلة وتام تحقيقه في الكلام \*  
فائدة \* لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض  
حتى يكون مشتركا \* فقد ذهب ابو الحسن البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول  
المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور \* ورد  
بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص \* وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول  
والفعل اعنى هو مشترك معنوى ومتواطىء بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز \*  
وبعضهم على انه افعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره \* ثم اختلفوا في ان صيغة الامر  
لماذا وضعت \* فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط \* وقال ابو هاشم انها حقيقة في  
النسب فقط \* وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والنسب \* وقيل  
مشتركة بين الوجوب والنسب اشتراكا لفظيا \* وقال الاشعري والقاضى بالتوقف فيهما اى

الامر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره . مثل امر يأمرؤ الامر والمأمور وغير ذلك كذا في التلويح . فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول . واما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر . قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق لفعل من الفعل . وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفل وزل . وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولافساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لاغيرها فدخل في الحد نحو ليفعل وتزال . وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طاب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون . ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد خمسة عشر معنى وليست بامر . ويقول العبد الضعيف في جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل . واما على التفسيرين الآخرين فلا يرد شئ . ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبايعا او حكاية عن الامر المستعلى فاه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل . قيل مثله لا يبعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبالغ عنه وفيه استعلاء من جهته . او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا ولا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فترك واكف ونحوها نهى نظرا الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوها امر لانها انتهى . ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه . اعلم ان من اثبت الكلام النفسى عرف الامر على ما هو النفسى من الطلب والاقتضاء وما يجرى مجراها والنفسى هو الذى لا يختلف بالادوضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظى هو ما يدل عليه من اى لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا لدالاتها عليه كذا قيل . فانه تعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظى والنفسى . وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدرى كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يحى . وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى . اعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزينة وكذا المعتزلة . اما اصحابنا فقال القاضى الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور . واعترض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع في الحدمرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر . واجيب باننا اذا عرفنا الامر بوجه ما ككونه كلاما كمنانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور به وما يتضمنه وهو المأمور به . وفعل مضمونه وهو طاعة . والحاصل ان المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على



اللام . لكن في المطول ماخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام وغير المقترنة بها سماها النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر اوفى غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفرلى امر عندهم . ووجه التسمية غابة استعمالهما في حقيقة الامر اعنى طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى . واما اسماء الافعال التى هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل . واهل المعانى على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام . المقترنة باللام الجازمة وغير المقترنة بها والاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال . وعرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستمعرف . فالكلام جنس . والتام صفة كاشفة . وقوله دال على الطلب احتراز عما لا يدل على الطلب اصلا وعما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي . وقوله على سبيل الاستعلاء احتراز عن الدعاء والالتماس . وقوله وضعا احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر اذ لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعى لا الشخصى . قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا . واجيب بان الحثية معتبرة فان الحثية كثيرا ما تحذف سيما في التعريفات للشهرة على ما ستعرف في لفظ الاصل في فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران . احدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا . والثاني من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة للملاحظة وبهذا الاعتبار هو مطلوب لاترن مثلا . فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج لاترن . ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن ومن تبعه . والمراد بالاستعلاء طلب العلو وعد الطالب نفسه عاليا سواء كان في نفسه عاليا او لا . وراى الاشعرى اهمال هذا الشرط . والمعتزلة يشترطون العلو . وانما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين والا ففي الصحاح استعلى الرجل اى على واستعلاء اى علاه فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول . وانما اشترط الاستعلاء لان من هو على رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع انفل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحق . فلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء . وقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرن مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساوى لا يسمى امرا لالغة ولا اصطلاحا . واعلم انه لانزع في ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثانى وهو كون

بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحده ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافى هذا كله خلاصة ما فى جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية .

(الآخر) بالمد وفتح الحاء المعجمة اسم خاص للمغايير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغايير بالعدد . وقد يطلق على المغايير فى الماهية ايضا كذا فى شرح حكمة العين وحواشيه فى بحث الوحدة والكثرة .

(الآخرة) بالمد وكسر الحاء عبارة عن احوال النفس الناطقة فى السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد الروحاني ايضا كذا فى بعض حواشى شرح هداية الحكمة . وانظرا من هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني والا فالمنعارف فى كتب الشرع واللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا وروحانيا كما يدل عليه ما يجئ فى لفظ البرزخ .

(التأخر) ضد التقدم والمنأخر ضد المتقدم كما يجئ فى لفظ المتقدم فى فصل الميم من باب القاف .

(الادرة) بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الحصىة ويقول لها الناس القبل فارسها دبه وادرة الماء وتسمى بادرة الدوالى هى انصباب وطوبات متوفرة الى عروق الحصىتين كذا فى بحر الجواهر . وقد يفرق بين الادرة والقبلة ويجئ فى فصل اللام من باب القاف .

(الامر) بفتح الالف وسكون الميم فى لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال وانزل وليزل وصه على سبيل الاستعلاء كذا ذكر السيد السند فى حاشية المطول ناقلا عن المفتاح . وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة كما فى كشف اللغات حيث امر بالفتح كار وفرمان . ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمى استكه موجود بيماده ومدت كشته باشد مثل عقول ونفوس واين را عالم امر وعالم ملكوت وعالم غيب ميخوانند انتهى . وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار . ويجئ فى لفظ العالم فى فصل الميم من باب العين المهملة . واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضى . والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك فى الاطول ويوبده ما قال المولوى عصام الدين فى حاشية الفوائد الضيائية الامر فى السنة الصرفين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهر بين المحصلين . وقال فى تعريف العرب النحوى لا يسمى ماهو باللام امر ابل مضارعا مجزوما والامر باصطلاحه ماهو بغير



نفى الصحة فلا تأثير له في مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرتئ وغير المرتئ ومرجعه الى المعارضة في العلة ببدء دلة اخرى وهو العجز عن التسليم • وثالث وهو ان يذكر المعارض للوصف احلل به وصفا لا تأثير له في الحكم المعال يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفى في مسئلة المرتدين اذا اتلفوا اموالنا او اتلفوا مالا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعارض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استوله الائلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطالبة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول • والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرء في جميع صور النزاع وان كان مناسباً يسمى عدم التأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعارض كونه من غير كفؤ لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدى في مبحث القياس في بيان الاعتراضات •

(الاجارة) بحركة الهمزة وبالجم كما في القاموس وهى بيع المنافع كما في الهدية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجر زيد يا جربالضم اى صاراً جيرا الا انها في الاغلب تستعمل بمعنى الايجاراذ المصادر قديماً بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يحى من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضى • لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال اجره المملوك اجرا كما جره ايجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهى كالاجر اى ما يعود اليه من الثواب • وشراً بيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين • والنفع المنفعة وهى اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرها • والمراد بالدين المثل كالنقود والمكيل والموزون والمعدود المتقارب • وبالعين القيمي وهو ما سوى المثل • والعوض اعم من المال والنفع • وخرج به العارية والوصية بالنفع • والاصل ان كل ما يصلح ثمناً في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمناً • وقولنا معلوم اى جنساً وقدرًا • وقيد لاعلى التأييد مراد ههنا كما ان قيد التأييد مراد في البيع فخرج بيع حق المرور •

(الاجير) فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستأجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان • اجير المشترك بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على النوصيف ايضا وهو الذى ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركاً كالقصار ونحوه • والاجير الخاص وهو الذى ورد العقد على منافعه مطلقاً وهو يستحق الاجر

وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلاهما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحقق الانواع والاجناس واقسامها مما يتيسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات . فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع على ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او على جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او على ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او على جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية . وعند استحباب الشافعي رحمه الله تعالى الى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اي نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين . واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجلي . وذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي . فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار . فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول . وبعضهم قال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير . ويحيى ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون .

(عدم التأثير) وهو من انواع الاعتراضات عند الاصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لاثاره في اثبات الحكم . وقسموه الى اربعة اقسام . فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شيء من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقوى في ابطال العلية . وخصوصا لكل قسم اما . فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجهه الى المطالبة بكون العلة علة . والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل . مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كيبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وانناسب



السين المهملة • الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض ويحى في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

### فصل الراء المهملة

(الآثر) يفتح الالف والياء المثناة في اللغة نشان ونشان زخم وسنة رسول عليه الصلوة والسلام كذا في الصراح • وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لاعلى فعله والآثار على افعال الصحابة رضى الله تعالى عنهم • وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الآثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء في الآثار كذا • والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقل جاء في الادعية المسأورة كذا • وفي خلاصة الخلاصة ويسمى الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الآثر عليهما • وفي الجواهر واما الآثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف • ويحى في لفظ الحديث في فصل الناء المثناة من باب الحاء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني الانزله اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئ والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئ وهو المسخى بالحكم عند الفقهاء •

(تأثير الوصف) اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هـ ان ثبت بنص او اجماع اعتبار نوع ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه • والمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لامطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب باقياس لامطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيساية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم • وقد تبين بالاضافة الى الوصف الخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع • والمراد بالجنس هو الجنس القريب متلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر • فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذى هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل الجبوس وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج •

لشئ صفة مدح وتعقب بـ اة الاستثناء تأيها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشئ نحو انا افصح العرب بيداني من قریش . واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثاني لانه مبنى على التعليق بالحال المبنى على تقدير الاستثناء متصلا ولهذا كان الضرب الاول افضل . واما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الاسلاما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام داخلا في اللغوا وان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا . فافرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول وعدمه في الثاني . قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهتها تأكيده والا فلم تعتبر الجهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الاعتبار جهة واحدة للتأكيد وان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتأكيد انتهى . فافرق على هذا ان في الاول لابد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط . ومنه ضرب آخر وهو ان يؤتى بالاستثناء مفرا ويكون العامل مما فيه معنى الذم والمستثنى مما فيه معنى المدح نحو وماتبهم منا الا ان آما بآيات ربنا اى ماتعيب شيئا منا الا اصل المفاخرو المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى وماتقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تتقمون منا الا ان آما بالله الآية فان الاستفهام فيه للانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التأكيد من وجهين . والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة في القرآن .

(تأكيد) الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من الحسنيات المعنوية وهو ضربان . احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشئ صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لاخير فيه الا انه يسيء الى من احسن اليه . والثاني ان تثبت للشئ صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تأيها صفة اخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل . فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين . والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تأكيد المدح بما يشبه الذم . ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لا نستحسن منه الا جهله والاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول وحواشيه والاتقان .

### فصل الذال المعجمة

(الاخذ) بفتح الاول وسكون الحاء المعجمة هو السرقة كالجحى في فصل انقاف من باب



منسوباً او منسوباً اليه نحو زيد قليل قليل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو المتبوع لا غير \* او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع الفاظ التأكيد \* فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل وعطف النيق وهذا ظاهر \* وكذلك الصفة لان وضعها للدلالة على معنى في متبوعها وافادتها توضيح متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة ليست بالوضع \* وبقولنا في النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح ويقرر متبوعه لكن لا يوضح في النسبة او الشمول \* فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من البدل ويصدق عليه هذا الحد \* قيل ان ذكر زيد بهذه الحثية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولاً بحيث يكون توطئة لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره نائياً بهذا الطريق يكون بدلاً لكونه مقصوداً دون الاول ولاضير في كون الشيء الواحد مقصوداً وغير مقصود لاختلاف الزمان \* ثم ان هذا التأكيد قسمان لفظي ويسمى صريحاً وقد سبق ومعنوي ويسمى غير صريح وهو بخلافه \* سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ \* والتأكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة وهي نفسه وعينه وكلاهما وكله واجمع واكتع وابضع وابتع \*

(ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره) ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو سلموا تسليماً ويجيء ذكره مع ذكر التأكيد لنفسه المسمى ايضاً بالتأكيد الخاص والتأكيد لغيره المسمى ايضاً بالتأكيد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء \* ومنه الحال المؤكدة نحو يوم يبعث حياً ويذكر في لفظ الحال \* ومنه الوصف المؤكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما في الاتقان والعباب وشروح الكافية

(تأكيد) المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية \* وهو ضربان \* افضلهما ان تستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اي بتقدير دخول صفة المدح في صفة الذم كقول النابغة الذيباني \* ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \* بهن فلول من قراع الكتاب \* اي من مضاربة الجيوش \* وفلول اي كسور في حدثها \* فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح وهوان سيوفهم ذات فلول اي لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيباً وكونه عيباً محال \* فاثبات الشيء من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط \* فتأكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة \* ومن جهة ان الاصل في الاستثناء الانصال فذكر اداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح والاشعار بانه لم توجد فيه صفة ذم اصلاً حتى يثبتها \* والضرب الثاني ان تثبت

المؤكد الذى يقرره ولذا قال المحقق التفتازانى فى المطرل فى بحث تقديم 'المسند اليه المسور' بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفى ان التأكيد لفظ يقيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى . وهو اعم من ان يكون تابعا او لا . واما ما قيل من ان التأكيد الاصطلاحى انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتأكيد التأكيد الذى هو احد التوابع الخمسة كيف وقد قالوا الوصف قد يكون للتأكيد وايضا قالوا ضربت ضربا للتأكيد ونحو ذلك هكذا وقع فى بعض حواشى المطول . وقد يطلق التأكيد مجازاً على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصله بدون ذكره نحو لم يقيم انسان معنى كان حاصله بدون ذكره نحو لم يقيم انسان فان لفظ كل تأكيد على رأى لانه كما يفيد لم يقيم انسان معنى عموم النفي كذلك يفيد لم يقيم كل انسان وليس تأكيداً على الاول لان الاسناد حيثئذ الى كل لا الى انسان . وانما كان هذا المعنى مجازاً لان افادة معنى كان حاصله بدون لافادة للتأكيد لانفس معناه اذ ان التأكيد يقتضى سابقة مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول . فالتأكيد بالمعنى المجازى اعم منه بالمعنى الاصطلاحى . وضد التأكيد التأسيس . ثم التأكيد الصناعى اى الاصطلاحى اقسام .

( منها التابيع مطلقاً ) اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التأكيد اللفظى ويسمى تأكيدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر . والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فهل الكافرين امهلهم ونحو هيات هيات لما توعدون ونحو ففى الجنة خالدين فيها ونحو فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا . او يكون مرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاقتان . وقال الرضى اللفظى ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءنى زيد زيد والثانى ان يقويه بموازنه مع اتفائهما فى الحرف الاخير ويسمى تابعا . وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثانى معنى ظاهر نحو هينئا مريئا . او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك حسن بسن وشيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خيبت نبيث من نبيث الشراى استخرجه انتهى . فعلى هذا يكون التابيع داخلا فى اللفظى الحكيمى كما لا يخفى . فائدة . المؤكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل . وغير المستقل ان كان على حرف واحد وكان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلام اوباخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك بك وضربت وضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم .

( ومنها احد التوابع الخمسة للاسم ) وهو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر حاله وشانه عند السامع يعنى يجعل حاله ثابتا متغيرا عنده فى النسبة اى فى كونه



عشرى جميعا . وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها . ولهم دور آخر يسمى بالدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثناعشر يوما وهو . مثل ايام الاسباع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بالغتهم . وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه . وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك . واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد اللازم الاول من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا . ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بالغتهم وتفصيل ذلك يطلب من كتب العمل . ويجعلون مبدء تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلاثة وستون قرنا وتسعه آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة . ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح النذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات .

### فصل الدال المهملة

(الابد) بفتح الاول والموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة . وفي الانسان الكامل اعلم ان ابدته تعالى عين ازله وازله عين ابدته لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته . فسمى تعقل الاضافة الاولى عنه ووجوده قبل تعقل الاولى ازلا . وسمى انقطاع الاضافة الآخرة عنه وبقائه بعد تعقل الآخرة ابدا . والازل والابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده والا فلا ازل ولا ابد كان الله ولم يكن معه شيء . وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لايتوهم انتهائها بالعكر والأمل البتة .

(التابيد) نزد بلغاء دعائي باشد که آنرا تعليق کنند بچیزی که بقای او تا قیامت باشد کذا فی جامع الصنائع .

(الاحد) بفتح الاول والحاء المهمة في اللغة بمعنى يكي وهو في الاصل واحد ويحيى في فصل الدال من باب الواو مع ذكر الاحدية .

(التاكيد) وكذا التركيد في اللغة بمعنى استوار كردن كما في الصراح وغيره . وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين . احدهما التقرير اي جعل الشيء مقررًا ثابتًا في ذهن المخاطب كما في الاطول في بحث تأكيد المسند اليه . وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اي اللفظ

الذى هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذى قبله او بعده . وقد ترحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر . ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام . يزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بنى اسرائيل من مصر هو زمان غرق فرعون الفين واربعمائة وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى .

( ومنها تاريخ الترك ) سنوه ايضا شمسية حقيقة . ويقسمون اليوم بليته اثنى عشر قسما كل قسم يسمى چاغا وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا . وايضا يقسمون اليوم بليته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا . والحنة الشمسية بحسب ارضهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون فنكا . ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا . ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو . وكذا مبادئ الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية . واما شهورهم فتكون قرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقى واسماء الشهور هذه آرام آى . ايكندى آى . اوجونج آى . دردونج آى . بدشيخ آى . اليئخ آى . يئخ آى . سكيصح آى . طوفج آى . لوترنج آى . انبيرنج آى . چغشاباط آى . ويقع في كل شهر من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذاك الشهر . فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائدا ويسمى بلغتهم شون آى . وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابدافى حوالى مبدء السنة وهذا الشهر هو الكيسة . وترتيب سنى الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعنى انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثلثين سنة قرية على ترتيب هزرجوج ادوطل لكن لا يقع شهر الكيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع متنا . وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون . ولا يقع اكثر من ثلثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متوالين ناقصا . واذا اسقط من السنين الناقصة اليزر جردية ستمائة واثمان وثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكيس فكيسة والا فلا . واما ان هذا الشهر يكون بعد اى شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات . واعلم ان لهم ادوارا . الاول منها يعرف بالدور العشرى ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم . والثانى يعرف بالدور الانا عشرى ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الالم . والثالث الدور الستونى ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية . واول هذا الدور يكون اول العشرى واول الانا



يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطليموس اوساط الكواكب في الجسطى \*  
 (ومنها تاريخ اليهود) وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية \* واسماء شهورهم هي هذه \*  
 تسرى \* مرخشوان \* كسلو \* طيبث \* شفت \* آذر \* نيسن \* ايرسيون \* تموز \* اب \* ايلول \* وسبب  
 وضعه ان موسى عليه السلام لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر  
 بتعظيمه وجعله عيداً \* وكان ذلك في ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر  
 مع غروب الشمس في ذلك الوقت وكان القمر في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون  
 سنبل الحنطة بأيديهم \* وذلك يكرن في مصر بقرب اوائل الحمل \* فاحتاجوا الى استعمال  
 السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهر زائد لئلا يتغير وقت عبادتهم \*  
 وسموا سنة الكبيسة عبوراً وغير الكبيسة بسيطة وكبسوا تسعة عشرة سنة بسبعة اشهر قمرية  
 على ترتيب بهز يحوج كبأس \* لكن \* العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة \*  
 واليهود ابدا يكون يرون [١] الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس  
 فيعدونه زائداً وبعده آذر الاصل ويعدونه من اصل السنة وبعدها نيسن \* واول سنتهم  
 يكون مترددا بين اواخر آب واولول من سنة الروم \* واما الشهور فبعضهم يأخذونها من  
 رؤية الالهة ولا يلتفتون الى التفاضات الواقعة في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى  
 عليه السلام كذلك \* ومعظمهم [٢] يأخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على  
 ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم \* فالشهور تكون قمرية وسطية  
 انكهم يجعلون كلا من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة \* فالبسيطة ناقصة منجها يوما \*  
 والمعتدلة شند \* والكاملة شنه \* والكبيسة الناقصة شفع يوما \* والمعتدلة سفه \* والكاملة شفه \*  
 فاياهم كل من تسرى وشفت ونيسن وسيون واوب ثاثون \* وكذا ايام آذر الكبس \* واياهم كل  
 من طيبث وآذر الاصل واير و تموز و ايلول تسعة وعشرون \* واياهم مرخشوان في السنة  
 المعتدلة تسعة وعشرون \* واياهم كسلو فيها ثاثون \* واياهم في السنة الزائدة ثاثون ثاثون وفي  
 الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون \* والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة  
 الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعنى جعل الشهر  
 الاول ثاثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة \* واما في الكبيسة  
 فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثاثون  
 يوما \* وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة  
 وعشرين يوما \* وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثاثين يوما \* ويشترطون ان يكون اول ايام  
 السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وازيكون الخامس عشر من نيسن

[١] يكررون نسخة

[٢] وبعضهم نسخة

وفي السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر . فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى ووقعت كيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم نهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا . وكان مبدء السنة ابدا هو الشهر الذي يكون بعد الخمسة . ولما جددوا التاريخ ليزدجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكيس وانتهى الشهر الزائد الى آبائهم والمسترفة كانت في آخره . ثم لما ذهبت دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يقيم مقامه من يجدله التاريخ اشهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبائهم من غير نقل ولا كبس . وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزدجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل في اول فرور دين ماه فقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندار مذ ماه وتركت في بعض النواحي الى آخر آبائهم لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوس لا يجوز ان يبدل ويغير . ولما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره . واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم من تلك السنة فيها يزدجود وهو مؤخر عن مبدء الهجرى بثثة آلاف وستمئة واربعة وعشرين يوما .

( ومنها التاريخ الملكي ) ويسمى بالتاريخ الجلالى ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لما امرهم جلال الدين ملك شاه السلجوقى باقتراح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل . وكانت سنة التاريخ المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم . واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تفيد بالجلالى . واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرورديماه القديم فهم جعلوه اول فرورديماه الجلالى وجعلوا الايام الثمانية عشر كيسة . ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ الملكى هو الكيسة الملك شاهية وهو متأخر عن مبدء التاريخ اليزدجردى بمائة وثلاثة وستين الف يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوما .

( ومنها التاريخ اليلخانى ) وهو كالتاريخ الملكى مبدءاً وشهوراً بلافقار وكان ابتداءه في سنة اربع وعشرين ومائتين من التاريخ الملكى وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين .

( ومنها تاريخ القبط القديم ) وهو تاريخ نحت نصر الاول من ملوك بابل . وايام سنة هذا التاريخ ثمانية وخمسة وستون يوما بالاكسر . واسماء شهوره هذه . توت . فاوى . اتور . خرافى . طوبى . ماخير . فامينوث . فرموت . باخون . باوى . ابينى . ماسورى . وايام كل شهر ثشون . والخمسة المسترفة تالحق بالنهر الاخير . واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس نحت نصر . ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ الروم بمئة وتسعة وخمسين الف



واربعين الفا وسبعمائة يوم . وذكر كوشيار في زيجه الجامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور في اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومى على الترتيب . واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول . والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول ومنتها قريب من توسط الشمس الميزان على التقديس والتأخير . والسنة الشمسية ياخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة وتقصان . ايام . اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون . وشباط ثمانية وعشرون . والبواقي احد وثلثون احد وثلاثون . ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين . وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنونهم شمسية اصطلاحية .

( ومنها تاريخ القبط المحدث ) واسماء شهوره هذه توت بابه هاتور كيهك طوبه امشير برمهاث برمزه بشنسد بونه ابيب مسرى . وايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والحمسة المسترقة تزداد في آخر الشهر الاخير وهو مسرى والكبيسة ماحقة بآخر السنة . واول سنتهم وهو التاسع والعشرون من شهر آب الرومى الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه . ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو مؤخر عن مبدء تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر الف يوم ومائتين واحد وتسعين يوما . واوله كان يوم الجمعة وعلى هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية .

( ومنها تاريخ الفرس ) ويسمى تاريخا يزد جرديا وقديما ايضا . ان اهل الهند كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم . واول وضا كان في زمن جمشيد . ثم كانوا يحددون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم . وايام شهورهم ثلثون ثلثون . واسماء شهورهم هذه . فرور دين ماه . اردى بهشماه . خردادماه . تيرماه . مردادماه . شهر يورماه . مهرماه . آبان ماه . آذر ماه . ديهماه . بهن ماه . اسفندار مذماه . لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فرور دين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلالى الا انها تقيد بالجلالى . ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم النهر الذى الحق به وينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فرور دين في سنة تكرر اردى بهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان تصل الوبة الى اسفندار مذ وذلك في الف واربعمائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون الحمسة المسترقة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة وثلاثون يوما .

ازروى حساب جمل موافق تاريخ سال هجرى ازان باشد تاريخ آن کنند واحسن آنست که  
 كلام تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فنج جنك دربنكاله مسجدى  
 ساخت وشخصى تاريخش اين مصرع نمود . بنای كعبه نانى نهاد ابراهيم اتمى .  
 (الم ان التواريخ) بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة . فنها تاريخ الهجرة وهو اول  
 المحرم من السنة التى وقع فيها هجرة النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى مدينة .  
 وشهور هذا التاريخ معروفة مأخوذة من رؤية الهلال ولايزيد شهر على ثلثين يوما  
 ولاينقص من تسعة وعشرين يوما . ويمكن ان يحى اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالى  
 لا ازيد منها وان يحى ثلاثة اشهر تسعة وعشرين يوما على التوالى لا ازيد منها وسنوهم  
 وشهورهم قرينة حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا . والمنجمون يأخذون للمحرم  
 ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قرينة  
 اصطلاحية . ويحى تفصيله فى لفظ السنة فى فصل الواو من باب السين المهمة . وسبب  
 وضع التاريخ الهجرى انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضى الله تعالى عنه انا قد  
 قرأنا صكاً من الكتب التى تأتينا من قبل امير المؤمنين رضى الله تعالى عنه وكان محله شعبان  
 فما ندرى اى الشعبانين هو الماضى والاآتى فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تطبط به  
 الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين اسر . فقال ان لنا  
 حسابا نسميه ماه روز اى حساب الشهور والاعوام . وشرح كيفية استعماله فامر عمر  
 بوضع التاريخ . فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول . وبعضهم  
 الى تاريخ الفرس فردده لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يحددونه كلما قام ملك  
 ويطرحون ما قبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم  
 يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه . فقيل انه قد ولد ليلة  
 الثانى او الثامن او اثنى عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنين واربعين او ثلثة  
 واربعين من ملك نوشيران ولا وقت الوفاة لتفر الطبع عنه . فحمل مبدء الهجرة من  
 مكة الى مدينة اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء ثمان خلون من ربيع  
 الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على  
 هذا سنة سبع عشرة من الهجرة .

(ومنها تاريخ الروم) ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندرى ومبدءه يوم الاثنين بعد مضى  
 اثنى عشرة سنة شمسية من وفات ذى القرنين اسكندر بن فيافوس الرومى الذى استولى  
 على الاقاليم السبعة . وقيل بعد مضى ست سنين من جلوسه . وقيل مبدءه اول ملك  
 سولوقس وهو الذى امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وارض الهند والصين ونسب  
 بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن . وقيل مبدءه مقدم على مبدء الهجرى بثلاثمائة



الى اول الحمل على التوالى اذ كلمة الواو لاتدل على الترتيب وعلى هذا القياس اوجات المنجيرة سوى اوج عطارد \* واوج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الاوج من المائل على التوالى \* واوج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذى اوج المدير \* وقد ذكر العلامة فى تعريف اوج عطارد معدل المسير بدل المائل والاول اولى لان تشابه حركة الاوج حول مركز المائل الذى هو مركز العالم لاحول مركز معدل المسير \* واعلم ان المراد من المائل والمائل ههنا منطقتهما \* فائدة \* قالوا للاوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لاتتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد وعلمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الاوجات منه وبالعكس \* وهذه الابعاد على هذا الوجه \* وهوان اوج زحل متأخر عن منتصف ماين تقضى جوزهرية اعنى غاية ميل مائله عن فلك البروج فى الشمال على التوالى بخمسين جزء فهو متأخر عن الرأس بمائة واربعين درجة \* واوج المشترى متقدم على المنتصف فى الشمال على التوالى بعشرين جزء فهو متأخر عن الرأس بسبعين درجة \* ومعنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على طلوعه الى المنتصف بحركة على التوالى \* وقد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف وعلى هذا القياس التأخر \* واوج الكواكب الباقية على منتصف ماين العقدين \* فى المريخ والزهرة الاوج متأخر عن الرأس على التوالى بربع دور \* وفى عطارد رأسه متأخر عن اوجه على التوالى بذلك اذا تقدم على الاوج مثلاً بمقدار كان الذنب عنه متأخر اتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب \* واما مواضع الاوجات من فلك البروج فمذكورة فى الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالمولى البرجندى فى شرح التذكرة وغيره من تصانيفه \*

### فصل الحاء العجمة

(التاريخ) فى اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير وقيل هو بمعنى الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهى اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت فى تاريخ كذا فعلت فى وقت الشئ الذى ينتهى اليه \* وقيل وهوليس بعربى فانه مصدر المؤرخ وهو معرب ماه روز \* واما فى اصطلاح المنجمين وغيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة اودولة \* اوحدث فيه هائل كزلزلة وطوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم مايراد تعيين وقته فى مستأنف الزمان اوفى مقدمه \* وقد يطلق على نفس ذلك اليوم وعلى المدة الواقعة بين ذلك اليوم والوقت المفروض كذا فى شرح التذكرة \* والبلغاء يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما فى مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عيار تست ازانكه ازجهت حدوث واقعه لفظى يامصراعى كه بحسب حروف مكتوبه

ماله فرج من الحيوانات ليستعمل الانثى التي ليس بازائها ذكر من الحيوان لو فرض شئ من الحيوانات كذلك . وسمى لفظيا لعدم التأنيث حقيقة في معناه بل تأنيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التأنيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كعين بدليل تصغيرها على عينة او حكما كعقرب ومنه الجمع بغير الواو والنون . وبالجملة فاللفظ على ثلاثة اضرب الجمع بغير الواو والنون وما فيه علامة التأنيث لفظا كاظلمة والبشرى والصحراء او تقديرا كالارض والنحل بدليل اريضة ونعيلة في التصغير والعقرب والعناق لتزل الحرف الرابع منزلة تاء التأنيث . وهذا اى مالا يكون فيه علامة التأنيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مؤنثا سماعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره . وانما اعتبروا الجمع بغير الواو والنون اى غير جمع المذكور السالم مؤنثا غير حقيقى لتأويله بالجماعة ولم يأول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التأنيث مع بقاء صيغة المذكر ( تنبيه ) المؤنث اللفظى اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مؤنثا حقيقيا كظلمه وعين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مؤنثا حقيقيا هذا . وقد يذكر اللفظى بمعنى مايكون علامة التأنيث فيه ملفوظة سواء كان مؤنثا حقيقيا او لم يكن ويقابله المعنوى وهو مالا يكون كذلك . وهذا المعنى اللفظى يستعمل في باب منع الصرف فسامى وسلمة علمين للمؤنث من المؤنثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما فى شروح الكافية والضوء .

### فصل الجيم

( الاوج ) بفتح الاول وسكون الواو لفة معرب اوك بمعنى العلو . وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين . احدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحيين المحدين من الفلكيين احد هما سطح الخارج المركز الذى هو قد يسمى بفلك الاوج ايضا والآخر سطح الفلك الذى هو اى الخارج فى ثخنه وسميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذى هو فى ثخنه . والاوج الممثل ويسمى باوج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محددى مثل عطارد والمدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه وابعده نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه . والاوج المديرى ويسمى اوج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محددى المدير والحامل ووجه التسمية كما عرفت ويحجى ذلك فى لفظ الفلك ايضا فى فصل الكاف من باب الفاء . وثانيهما تقويم تلك النقطة المذكورة . فاج الفلك قوس من الممثل مبتدئ من ابع اول الحمل الى نقطة الاول على التوالى . والمراد بنقطة الاوج هو الاوج بالمعنى الاول . والاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع فى عبارات القوم لكن لما كان الممثل فى سطح منطقة البروج ومركزها واحد كانت قديه مشابهة لقسمها فلا يتغير المقصود . واما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الاوج على التوالى ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدأ به من نقطة الاوج



البرزازية في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله الشارع مرة وتركه اخرى  
والسنة ما واطب عليه الشارع والواجب ما شرع لاكل الفرض والسنة لاكل الواجب  
والادب لاكل السنة انتهى كلامه \* وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل  
الحكمة صيانة النفس \* وحكى ان حاتم الاصم قدم رجله اليسرى عند دخوله المسجد  
فتغير لونه وخرج مذعورا وقدم رجله اليمنى فقبل ماذلك فقال لو تركت ادبا من آداب  
الدين خفت ان يسلبني الله جميع ما اعطاني \* وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط  
الصدق ومطابقة الحقائق \* وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار  
والتضرع على بساط الافتقار كذا في خلاصة السلوك \* وقيل

ادب نه كسب عبادت نه سعى حق طلبى است \* بغير خاك شدن هر چه هست بنى ادبى است  
وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع انواع الخطاء وادب  
الناضى وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى \*  
واداب البحث يحى في باب النون مع اراء في ذكر علم المناظرة \*  
(العلوم الادبية) هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة \*

(الاوبة) بالواو عند السالكين يحى ذكرها في لفظ النوبة في فصل الباء الموحدة من باب  
التاء المثناة الفوقانية \*

### فصل الثاء المثناة

(المؤنث) هو عند النحاة اسم فيه علامة التأنيث لفظا وتقديرا اى \* ملفوظة كانت تلك  
العلامة حقيقة كامرأة وناقعة وعرفه وعلامة او حكما كقرب لاسما اذا سمي به مذكر  
اذ الحرف الرابع في المؤنث في حكم تاء التأنيث ولهذا لا يظهر الناء في تصغير الرباعى من  
المؤنثات السماعية ونحو حائض وطالق من الصفات المختصة بالمؤنث النسبة له ونحو كلاب  
واكلب بمجامع مكسرا او مقدره غير ظاهرة في اللفظ كدار ونار ونعل وقدم وغيرها من  
المؤنثات السماعية \* وعلامة التأنيث الناء المبذلة في الوقف هاء والالف مقصورة كانت  
كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على رأى بعضهم في قولهم ذى وقى وليس له حجة لجواز  
ان يكون صيغة موضوعة للتأنيث مثل هي وانت ولذا سميت بالمؤنثات الصغية لكنه حيثئذ  
تخرج هذه المؤنثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا \* فتاة بنت واخت ليست للتأنيث  
لكونها بدلا عن الواو ولذا لا تصير في حال الوقف هاء \* ويقابل المؤنث المذكر وهو اسم  
ليس فيه علامة التأنيث لفظا ولا تقديرا \*

(التقسيم) المؤنث على ضربين حقيقى وغير حقيقى ويسمى لفظيا فالحقيقى اسم ما بازائه  
ذكر اى في مقابله ذكر في جنس الحيوان واللفظى بخلافه \* قيل الاولى ان يقال الحقيقى اسم

## — الفن الاول —

في الالفاظ المصطلحة العربية وقد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا وهو مشتمل على ابواب والابواب مشتملة على فصول . والمراد بالباب اول الحروف الاصلية وبالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح . والالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها .

### ﴿ باب الالف ﴾

وهو مشتمل على فصول

#### ﴿ فصل الباء الموحدة ﴾

(الادب) بفتح الاول والdal المهملة دانش وفرهنگ وپاس وشکفت وطريقة كه پسندیده وباصلاح باشد ونکاه داشت حد هر چیزی كما في كشف اللغات وعلم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب وفصاحت وبلغت دارد کذا ذکر الشيخ عبدالحق المحدث في رسالة حلیة النبي صلى الله عليه وسلم . وفي بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام والقعود وحسن الاخلاق واجتماع الخصال الحميدة انتهى . وفي العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل . وقال ابو زيد ويجوز ان يعرف بانه ملئكة تعصم من قامت به عما يشينه . وفي فتح القدير الادب الخصال الحميدة والمراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اي ما ينبغي للقاضي ان يفعله لاما عليه انتهى . والاولى التمييز بالملئكة لاهل الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء . والفرق بينه وبين التعليم ان التأديب يتعلق بالعادات والنعمام بالشرعيات اي الاول عرفي والثاني شرعي والاول دينوي والثاني ديني كما في الكرماني شرح صحيح البخاري في باب تعاليم الرجل . وفي التلويح في بحث الامر التأديب قريب من الذنب الا ان الذنب لثواب الآخرة والتأديب لتهديب الاخلاق واصلاح العادات انتهى . وقد يطلقه الفقهاء على المنسوب في جامع الرموز وما وراء ما ذكر من الفرائض والواجبات في الحج سنن تاركها مسيء وآداب تاركها غير مسيء . وقد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة وما سوى ذلك سنن وآداب تاركها مسيء . وفي



الاشتغال بمعرفة انتهى \* وفي البيضاوى فنظر نظرة فى النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها  
اوفى علمها اوفى كتابها ولا منع منه انتهى \* وفى التفسير الكبير فى هذا المقام ان قيل  
النظر فى علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لاننا لانظر فى  
علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من استقد ان الله تعالى خص كل واحد  
من هذه الكواكب بقوة وخاصة لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه  
ليس بباطل انتهى \* فلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها \* واما اخبار المنجمين  
فقد ذكر فى المدارك فى تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذى يخبر بوقت  
الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر فى الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على  
انه مجرد انظن والظن غير العلم \* وفى الكشف مقالات المنجمة على طريقين \* من الناس  
من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من  
اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم  
لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثانى كفر صريح واما  
الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها  
مخلوقات مستخرجات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والبار ونحوها  
وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب ما لا يدل عليه بالحساب \* واما  
الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب \* واما المنطق فقد ذكر ابن  
الحجر فى شرح الاربعين للنووى اعلم ان من آلات العلم الشرعى من فقه وحديث وتفسير  
المنطق الذى بايدى الناس اليوم فانه علم مفيد لاحذور فيه بوجه انما المحذور فيما كان يخلط  
به شئ من الفلسفيات المناهضة للشرائع ولانه كالعلوم العربية فى انه من مواد اصول الفقه ولان  
الحكم الشرعى لا بد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا ونقيا والمنطق هو المرصد لبيان  
احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه  
العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كعلم العربية والمنطق  
ولذا قال الغزالي لاثقة بفقه من لا يتنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه  
كالجتهدين فى العصر الاول او بالتعلم \* ومن اتى على المنطق الفخر الرازى والامدى  
وابن الحاجب وشراح كتابه وغيرهم من الائمة \* والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا  
بالفلسفة \*

وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في الوصايا والموارث . وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة . اما التعمق في الطب فليس بواجب وان كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية . فهذه العلوم كالفروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم واجماع الامة وآثار الصحابة والتعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم بالشرعيات . وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ والامم والخاص مما في علم الفقه وعلم القراءة ومخارج الحروف والعلم بالاخبار وتفاصيلها والآثار واسامي رجالها ورواتها ومعرفة المسند والمرسل والقوى والضعيف منها كلها من فروض الكفاية . وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات وسياسة الولاة . وهذه العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا وفي استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة صلاح الدنيا بخلاق علم الاصول من التوحيد وصفات الباري . وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية . اما العلم بالعبادات والطاعات ومعرفة الحلال والحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود والحيل . واما علم المعاملة فهو على المؤمن المتقي كالزهد والتقوى والرضا والشكر والخوف والمعة لله في جميع احواله والاحسان وحسن النظم وحسن الخلق والاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا . واما علم المكاشفة فلا يحصل بالتعليم والتعلم وانما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا . واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة والاشتغال بما لايعنيه هذا كله خلاصة ما في التاتار خانية . وقال في خزانة الرواية في السراجية تعلم الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهي . قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنين عن ذلك بسبب بركة حجة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين وصرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية . وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين .

واما المذمومة في التاتار خانية واما علم السحر والنير نجات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محدودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة وفي فتح المبين شرح الاربعين الحلي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الآلهي والطبي والرياضي ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة وفي السراجية تعلم النجوم قدما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لا بأس به . وفي الخانية وما سواه حرام . وفي الخلاصة والزيادة حرام . وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فظنر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقائمه نسخ



(علم الطب) هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة وعدها لتحفظ حاصلة وتحصل غير حاصلة ما يمكن . وفوائد الفيود ظاهرة فان العلم جنس وقولنا تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالهئية وغيرها . وقولنا من جهة الصحة وعدها يخرج العلم الذى تعرف منه احوال بدنه لامن الجهتين كعلم الاخلاق والكلام . وقولنا لتحفظ الخ بيان لناية الطب لالاحتراز . ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح . ويزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليانه زال عن الصحة او صحتة زائلة كذا فى السديدى شرح الموجز . فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاصلة بقوانين الخ . وفى شرح القانون نجه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة والمرض لتحفظ الصحة او تعاد ما يمكن وما ل التعريفين واحد . وموضوعه بدن الانسان وما يتكب منه من حيث الصحة والمرض وقد سبق الاشارة اليه فى بحث الموضوع .

(علم النجوم) هو من فروع البيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرها من بعض النجوم كذا فى بعض حواشى الشافيه والمراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلى فلا يكون من اجزاء الهئية وعلم السماء والعالم . وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوها مما يدل على صدور اثر فى العالم اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم . وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم . ومسائله كقولهم كذا كان الشمس على هذا الوضع الخصوص فى تدل على حدوث امر كذا فى هذا العالم .

### ﴿ فصل فى بيان العلوم المحموده والمذمومة ﴾

اما المحموده فبعضها من فرض العين وبعضها من فرض الكفاية . اما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طاب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة واختلف العلماء فى ان اى علم طلبه فرض . فقال المكلمون علم الكلام وقال الفقهاء علم الفقه . وقال المفسرون والمحدثون هو علم الكتاب والسنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم . وقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه من الله تعالى . وقيل بل هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس . وقيل بل هو علم الباطن . وقال المنصوفة هو علم التصوف . وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الحديث . والذى ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية والعملية . وقال فى السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه لامر لابد منه من احكام الوضوء والصلوة وسائر الشرائع والامور مما شأه وما وراء ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل وان تركها فلا اثم عليه . واما الثانى فقد ذكره فى منتخب الاحياء . اعلم ان علم الطب فى تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن فى السراجية يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدرا ما يتمتع به عما يضر بدنه .

واوضاعها وابعاد ما بينها وحركات الافلاك والكواكب ومقاديرها . وموضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها . واما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة . علم الزيجات . وعلم المواقيت . وعلم كيفية الارصاد . وعلم تسطيح الكرات والآلات الحادثة عنه وعلم الآلات الظلية . وذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا والثاني كيفية الارصاد والاول اما حساب الاعمال او اتوصل الى معرفتها بالآلات فالاول . منهما ان اخص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات والتقاريم والا فهو علم المواقيت والآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيح الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية . فلنرسم هذه العلوم كما تقدم .

( علم الزيجات والتقاريم ) علم تتعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية . ومنفعته معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه الى فلك البروج وانتقالاتها ورجوعها واستقامتها وتشريقها وتغريبها وظهورها واختفائها في كل زمان ومكان وما اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض وكسوف الشمس وخسوف القمر وما يجري هذا الجرى .

( علم المواقيت ) وهو علم تتعرف منه ازمة الايام واليالي واحوالها وكيفية التوصل اليها . ومنفعته معرفة اوقات العبادات وتوخي جهتها والطوالع والمطالع من اجزاء البروج والكواكب النابتة التي منها منازل القمر ومقادير الظلال والارتفاعات والانحراف البلدان بعضها عن بعض وسموتها .

( علم كيفية الارصاد ) وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية والتوصل اليها بالآلات الرصدية . ومنفعته علم الهيئة وحصول عمله بالفعل .

( علم تسطيح الكرة ) وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية . ومنفعته الارتياض بعلم هذه الآلات وعمليها وكيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية .

( علم الآلات الظلية ) وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس واحوالها والخطوط التي سمتها اطرافها . ومنفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات وهذه الآلات كاللبائط والقائمات والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى .

( علم السماء والعالم ) هو من اصول الطبى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها . ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها وترتيبها . وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبتات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو وكذلك كذا في النوليج . وقيد الهيئة احتراز عن علم الهيئة . وموضوعها كأمّر



غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه وكذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة \* وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون اراختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبنى على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفى القادر المختار وعدم تجويز الحرق والالتئام على الافلاك وغير ذلك ليس بشئ ومنشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلالته وذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيولة الارض بين النيرين والكسوف انما هو بسبب حيولة القمر بين الشمس والبصر مع القول بثبوت القادر المختار ونفى تلك الاصول المذكورة فان ثبوت اقدار المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية \* وايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها ان يكون احد نصفى كل من النيرين مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لافى حاتى الخسوف والكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او بالبعض ان كانا ناقصين \* وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكما نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس وان الخسوف والكسوف بسبب الحيولة ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوزان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوزان يتحقق وضع غريب مع الاوضاع الفلكية فيقتضى ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادر حين في الضروريات \* ولو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذى ذكرنا \* اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه ويمكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما منضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يتابق الحس والعيان مطابقة لتحريفها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا يستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخر بيان محدد الجهات \* وفي ارشاد القاصد الهيئة وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية واشكالها

فان البحث عنها من الطبيعيات . واما حركة الارض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعه الفلك فمما لم يثبت ولو ثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة . والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعنى قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه . والغرض من قيد الهيئة الاحتراز عن علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا ليكن يبحث فيه عنها لاعن الهيئة المذكورة بل من حيث طبائعها ومواقعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لاعتبار القدر والجهة . وبالجمله فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المختصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم الذى هو من اقسام الطبيعى الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير والثبات . وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ماهو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذى هو المحمول فان مايكون جزء الموضوع ينبى ان يكون مسلم الثبوت وهو امكان العروض لا العروض بالفعل . وقيل موضوع كل من العالمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات والتمايز بينهما انما هو البرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الانى يكون من الهيئة وان اثبت بالبرهان اللهى يكون من علم السماء والعالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات . والقول بان التمايز فى العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد راية مناسبة . اعلم ان الناظر فى حركات الكواكب وضبطها واقامة البراهين على احوالها يكفيه الاقتصار على اعتبار الدوائر ويسمى ذلك هيئة غير مجسمة . ومن اراد تصور مبادئ تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجرى مجريها فى مناطقتها ويسمى ذلك هيئة مجسمة واطلاق العلم على المجسمة مجاز . ولهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان فى موضع آخر هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلى البرجندى فى حواشى شرح الملتخص ( فائدة ) المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهيّة . وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن انباته من غير ملاحظة الابتاء عليها فان المذكور فيه بعضه مقامات هندسية لا يتطرق اليها شبهة . مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الايق والاحرى كما يقولون ان محذب الحامل يماس محذب المعمل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم



( علم المرايا المحرفة ) وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقفها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرفة بالانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبا ومحاذاتها ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع \*

( علم مراكز الانقال ) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل \* ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة \*

( علم المساحة ) وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والاجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب \* ومنفعته جليلة في امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها \*

( علم استنباط المياه ) وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الارض واظهارها \* ومنفعته احياء الارضين الميتة وافلاحها \*

( علم جرات انقال ) هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة \* ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة \*

( علم البنكومات ) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان \* ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالع من الكواكب واجزاء فلك البروج \*

( علم الآلات الحربية ) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها \* ومنفعته شديدة العنا في دفع الاعداء وحماية المدن \*

( علم الآلات الروحانية ) وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى \*

( علم الهيئة ) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها \* فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبيعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزائه وما يتركب منها \* واما الكيفية فكالشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكون الكواكب وضوئها \* واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة واتصاف دائرة وميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الارض بين النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك \* واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها \* واما البحث عن اصل الحركة واثباتها للافلاك فن الطبيعيات \* والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهى حركات الافلاك والكواكب واحترازها عن حركات العناصر كالرياح والامواج والزلازل

والتحقيق ان موضوعه العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التساوى منه الى بعض عوارضه المجهولة . واما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظرى هذا كله خلاصة ما فى شرح خلاصة الحساب .

( علم الهندسة ) هو من اصول الرياضى وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما فى شرح اشكال التأسيس . فقولته من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا اوجوهرا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازه فابدلت الالف الاولى بالهاء والزاء بالسين وحذفت الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذى هو الكم اتصل من حيث التقدير . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين . الهندسة . وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها واوزانها بعضها عند بعض ونسبها وخواص اشكالها والطرق الى عمل ما يبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراج بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمى والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والقطعة والشكل . واما العلوم المتفرعة عليه فهى عشرة ( علم عقود الابنية ) و ( علم المناظر ) و ( علم المرايا المحرقة ) و ( علم مراكز الانتقال ) و ( علم المساحة ) و ( علم استنباط المياه ) و ( علم جبر الانتقال ) و ( علم البنكومات ) و ( علم الآلات الحربية ) و ( علم الآلات الروحانية ) . وذلك لانه اما يبحث عن إيجاد ما يتبرهن عليه فى اصول الكلية بالفعل او لا والثانى اما يبحث عما ينظر اليه او لا الثانى علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بالعكس الاشعة فهو علم المرايا المحرقة والافهو علم المناظر واما الاول وهو ما يبحث عن إيجاد المطلوب من اصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها او لا والاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الانتقال والافهو علم المساحة والثانى منهما فاما إيجاد الآلات او لا الثانى علم استنباط المياه والآلات اما تقديرية او لا والتقديرية اما ثقيلة وهو جبر الانتقال اوزمانية وهو علم البنكومات والثانى ليست تقديرية فاما حربية او لا الثانى علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية . فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

( علم عقود الابنية ) وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القنى وسد البثوق وتنفيذ المساكن . ومنفعته عظيمة فى عمارة المدن والقلاع والمنازل وفى الفلاحة .

( علم المناظر ) وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات فى كميتها وكيفية اعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها واوزانها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات وعلم ذلك . ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات . ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرقة ايضا .



وتكون صوراً في جوهر الهواء \* وسبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء \* ولفترة سيمياء  
عبراني معرب اصله سيميه ومعناه اسم الله \* ويحيى في الفن الثاني \*

(علم الكيمياء) وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواصاً لم تكن  
لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية والاختلاف الظاهر بينها انما هو  
باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها \* ويحيى في الفن الثاني \*

(علم الفلاحة) وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوه  
وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها ويحميها كالسماد والرماد ونحوه  
مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى \*

(علم العدد) هو من اصول الرياضى ويسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان \* نظري  
وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد وسلبها عنه وهو المسمى بارتما طبقى  
وتشتمل عليه المقالات الثلاث السابعة والثامنة والتاسعة من كتاب الاصول وموضوعه العدد  
مطلقاً \* وعملى وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات  
العددية \* والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئى الى الكل  
اي مجهولات هي من افراد العدد وكذا الحال في المعلومات العددية مثلاً في ضرب المضروب  
والمضروب فيه معلومان ومنهما يستخرج الحاصل الذى هو عدد مجهول بالطريق المعين  
وكذا في سائر الاعمال \* فهو علم تعرف به الطرق التى يستخرج بها عدد مجهول من عدد  
معلوم \* وقيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم  
الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق  
استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤل الى المجهولات العددية  
عند التأمل \* ثم اعلم ان الحساب العملى نوعان احدهما هو الذى تستخرج منه المجهولات العددية  
بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب الهندسة وثانيهما غير هوئى وهو  
المسمى بالتخت والتراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة وضرب المحاذاة \* ثم  
النظري والعلمى ههنا بمعنى ملائمة العمل وملائمة بها \* فتسمية النوع الاول  
بالنظري ظاهرة وكذا تسمية القسم الثانى من النوع الثانى بالعملى \* واما تسمية القسم  
الاول منه بالعملى فعلى تشبيه الحركات العسكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال  
المراد بالعمل فى تعريفى النظري والعلمى اعم من العمل الذهني والخارجي كما مر \* واعلم  
ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقاً مختلفة وهى اما محتاجة الى فرض  
المجهول شيئاً وهو الجبر والمقابلة واما غير محتاجة اليه وهو علم المفتوحات وهى كمقدمات  
الحساب التى سوى المساحة او ما يحصل ببعض من تلك المقدمات والتعانة ببعض القوانين  
من النسبة وهو شامل لمسئلة الخطائين ايضا \* وموضوعه العدد مطلقاً كما هو المشهور \*

حفظ الصحة وإزالة المرض . وموضوعه بدن الانسان ومايشتمل عليه من الاركان والامزجة والاخلاط والاعضاء والارواح والقرى والافعال واحواله من الصحة والمرض واسبابها من المأكل والمشرب والاهوية المحيطة بالابدان والحركات والسكنات والاستفراغات والاحتقانات والصناعات والعادات والواردات الغريبة والعلامات الدالة على احواله من ضرر افعاله وحالات بدنه ومايبرز منه والتدبير بالمطاعم والمشارب واختيار الهواء وتقدير الحركة والسكون والادوية البسيطة والمركبة واعمال اليد لغرض حفظ الصحة وعلاج الامراض بحسب الامكان . ويحیی تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة .

( علم البيطرة ) والبيطرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان وعنى به الحيل دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب والهرب ومحاربة الاعداء وجمال صورها وحسن ادواتها وعنى بالجوارح ايضا لمنفعتها وادبها في الصيد وامساكه .

( علم الفراسة ) وهو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته ومزاجه وتوابعه وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ويحیی في الفراسة .

( علم تعبير الرؤيا ) وهو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على مشاهدته النفس حالة النعزم من عالم الغيب فخيالته القوة المتخيلة مثالا يدل عليه في عالم الشهادة وقد جاء ان الرؤيا الصالحة من ستة واربعين جزءاً من النبوة وهذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة ومدة الوحى قبلها مناماً وربما طابقت الرؤيا مدلولها دون تأويل وربما اتصل الخيال بالحس كالاكتلام ويختلف مأخذ التأويل بحسب الاشخاص واحوالهم . ومنفعته البشرية بما يرد على الانسان من خير والاذار بما يتوقعه من شر والاطلاع على الحوادث في العالم قبل وقوعها . ويحیی تفصيله في لفظ الرؤيا .

( علم احكام النجوم ) وهو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفلية . ويحیی في لفظ النجوم ايضا .

( علم السحر ) وهو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشياء خفية . ومنفعته ان يعلم ليحذر لاي عمل . ولا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعى النبوة فيكون في الامة من يكشفه ويقطعه . ويحیی في لفظ السحر .

( علم الطلسمات ) وهو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السفالة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد . ويحیی في لفظ الطلسم .

( علم السيميا ) وهو قد يطلق على غير الحقيقي من السحر وهو الاشهر وحاصله احداث مثالات خيالية لوجودها في الحس وقد يطلق على ايجاد تلك المثالات بصورها في الحس



متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعى والثانى الرياضى . وهذه طريقة حسنة لايلزم منها دخول الحساب فى الآتى ( فائدة ) قد اختلف قد ماء الفلاسفة فى ترجيح احد من الرياضى والطبيعى على الآخر فى الشرف والفضل وكل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم . والحق ان الحكم بحزم فضيلة احدهما على الآخر غير سيد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه . فالطبيعى افضل من الرياضى من جهة ان موضوعه جسم طبيعى وهو جوهر والرياضى موضوعه كم وهو عرض والجوهر اشرف من العرض وايضا الطبيعى فى الاغلب معطى اللم والرياضى الان ومعطى اللم افضل وايضا هو يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل الفضائل . والرياضى افضل من الطبيعى من جهة ان الاحوال الوهمية والحالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصورين الخواصر وايضا الامور الرياضية اصفى والطف والذوات من الامور المكدرة الجسمانية وايضا يقل التشوش والغاط فى براهينه العديدة والهندسية بخلاف الطبيعى بل الآتى ومن اجل ذلك قيل ادراك الآتى والطبيعى من جهة ما هو اشبه واخرى لباليقين كذا فى الصدرى .

( العلم الطبيعى ) ويسمى ايضا بالعلم الادنى وبالعلم الاسفل وهو علم باحوال ما يقتدر الى المادة فى الوجودين وتحقيقه قد سبق . وموضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان يستعد للحركة والسكون . وفى ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى العلم الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال والثبات فيها فالجسم من هذه الخئية موضوعه . واما العلوم التى تنفرع عليه وتنشأ منه فهى عشرة ( علم الطب ) و ( علم البيطرة ) و ( علم البصرة ) [ ١ ] و ( علم الفراسة ) و ( علم تعبير الرؤيا ) و ( علم احكام النجوم ) و ( علم السحر ) و ( علم الطلسمات ) و ( علم السيميا ) و ( علم الكيمياء ) و ( علم الفلاحة ) . وذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما . والاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم واما العنصرية فالطلسمات . والاجسام المركبة اما ما لا يلزمه مزاج وهو علم السيميا وما يلزمه مزاج فاما بغير ذى نفس فالكيمياء او بذى نفس فاما غير مدركة فالفلاحة واما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل او لا الثانى البيطرة والبصرة وما يجرى مجراها والذي بذى النفس العاقلة هو الانسان وذلك اما فى حفظ صحته واسترجاعها وهو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة وهو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه وهو تعبير الرؤيا . والعام للبسيط والمركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم .

( علم الطب ) وهو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح ويمرض لالتاس

[ ١ ] اعلم ان علم البصرة تعبير آخر لعلم البيطرة والعلم بهما صناعة واحدة كما يظهر مما سيجئ من المؤلف فلا يلزم عليه ان يقول فهى احد عشر او يحذف احد المذكورات فلا تغفل ( اصححه )

الطبيعة . والبحث فيه عن الكميات المتصلة . والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات  
وامثالها مما يقتقر الى المادة في الوجود الخارجى استطرادى . وكذا البحث عن الصورة  
مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا فى العلمى . وفى الصدرى من الحكمة النظرية  
مايتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام فى نحوى الوجود العينى والذهنى عن اشتراط المادة  
كآلاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولى للموجود كالواجب والممكن والواحد  
والكثير والعلة والمعلول والكلى والجزئى وغير ذلك فان خالط شئ منها المواد الجسمانية  
فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الاعلى فنه العلم الكلى  
المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى ومنه الآلهى الذى هو فن من المفارقات .  
وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو انتهى . واصول  
الآلهى وفروعه قد سبقت .

( العلم الرياضى ) هو علم باحوال مايفتقر فى الوجود الخارجى دون النعقل الى المادة  
كالتربيع والثلث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فانها امور تقتقر الى  
المادة فى وجودها لافى حدودها ويسمى ايضا بالعلم النعلى وبالعالم الاوسط وبالحكمة  
الوسطى كأمه . واصوله اربعة على مامر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل  
او منفصل . والمتصل اما متحرك اوساكن فالتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة .  
والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية اولا فالاول هو الموسيقى والثانى هو الحساب . ثم  
انه يرد على التعريف ان العدد الذى هو موضوع علم الحساب لايفتقر الى المادة فى  
الوجود الخارجى ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عُدَّ صاحب الاشراق الحساب من  
الآلهى فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما هو موجود  
صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا او طبعيا . وايضا انه يبحث فى الهيئة  
عن الافلاك مع انها محتاجة الى المادة فى كلا الوجودين . واجيب عن الاول بانه اذا بحث  
عن العدد من حيث هو فى اذهان الناس وفى الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك .  
وفيه ان العدد المأخوذ بهذه الهيئة لاينفك فى كلا الوجودين من المادة . ودفعه بان يراد  
بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والحشب ونحوهما على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضى  
علم بامور مادية بحيث لايتحتاج فى فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد لاينفع  
والان لم دخول الطبى فى الرياضى اذ موضوعه الجسم الطبى وهو لايفتقر الى مادة  
مخصوصة . واجيب عن الثانى بان البحث عن الافلاك فى الحقيقة بحث عن الكرة التى لايتحتاج  
فى التعقل الى مادة مخصوصة . وفيه مامر . ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم  
العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم  
الآلهى والذى ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط فى فرض وقوعه صلوح مادة



لامنافاة بين تقسيمى الحكمة العملية \* ويمكن ان يجعل مايقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما مايقارنها وقديفارقها كمباحث الامور العاوية وثانيهما مايقارنها ولايفارقها كمباحث الصورة \* ولعلمهم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه \* ومبادئ هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه ومتصرفه على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة \* اعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على مايفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلاثون \* فاصول الالهى خمسة . الاول الامور العامة . الثانى اثبات الواجب ومايلقى به . الثالث اثبات الجواهر الروحانية . الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية \* الخامس بيان نظام الممكنات \* وفروعه قسمان . الاول البحث عن كيفية الوحي وصورته المعقول محسوسا ومنه تعريف الالهيات ومنه الروح الامين . الثانى العلم بالمعاد الروحانى \* واصول الرياضى اربعة . الاول علم العدد . الثانى علم الهندسة . الثالث علم الهيئة . الرابع علم التأليف الباحث عن احوال النغمات . ويسمى بالموسيقى \* وفروعه ستة . الاول علم الجمع والتفريق . الثانى علم الجبر والمقابلة . الثالث علم المساحة . الرابع علم جرافاقتل . الخامس علم الزيجات وانتقاويم . السادس علم الارغوة الالات الغربية . واصول الطبى ثمانية . الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام . الثانى العلم باركان العالم وحركاتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم . الثالث العلم بكون الاركان وفسادها . الرابع العلم بالمركات الغير التامة ككائنات الجو . الخامس العلم باحوال المعادن . السادس العلم بالنفس النباتية . السابع العلم بالنفس الحيوانية . الثامن العلم بالنفس الناطقة \* وفروعه سبعة . الاول الطب . الثانى النجوم . الثالث علم الفراسة . الرابع علم التعبير . الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية . السادس علم التيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض . السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض \* واصول المنطق تسعة على المشهور . الاول باب الكليات الخمس . الثانى باب التعريفات . الثالث باب التصديقات [١] الرابع باب القياس . الخامس البرهان . السادس الخطابة . السابع الجدل . الثامن المغالطة . التاسع الشعر هذا خلاصة ما فى العلمى حاشية شرح هداية الحكمة الميضية وشرح حكمة العين وغيرها \* اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذى ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى \*

( العلم الالهى ) هو علم باحوال ما لا يفتقر فى الوجودين اى الخارجى والذهنى الى المادة ويسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفلسفة الاولى وبالعلم الكلى وبما بعد الطبيعة وبما قبل

[١] الظاهر باب مبادئ التصديقات لان باب التصديقات لا يخص الثالث بل يعمه واكثر ما بعده ( لمصححه )

الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال  
اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة . وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية  
الفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات انتهى . ثم توضيح الحصر  
فى الاقسام الثمة ان الافعال الاختيارية لا بد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى  
كمال اقوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة .  
فالعلم باحوال الانعـال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق وبالقياس الى الثانى تدير المنزل  
وبالقياس الى الثالث السياسة المدنية . فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد  
فائدة راجعة الى الكل . ولا يرد ايضا ان اكثر مبـاـحث الحكمة الخلقية غير مخصوص  
بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة . ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية  
العلم بمصالح جماعة متشاركة فى غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها . والحكمة النظرية  
ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يقتقر فى الوجود الخارجى والعقل اى  
الادراك والوجود الذهني الى المادة كالاآله . ويسمى . بالآسمى اذ مسائلها منسوبة الى الآله  
وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهى الملا الاعلى وايضا  
لنزـهـه عن المادة وعوارضها التى هى مبدأ للقـصـان اليق بهذا الاسم . وبالفلسفة الاولى  
تسمية لشيء باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهى فى اللغة اليونانية التشبه بحضرة  
واجب الوجود . وتوصيفها بالاولى لحصولها من العلة الاولى وهى الآله . وبالعلم الكلى  
للعلم بالامور العامة التى هى الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها . وبما بعد  
الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل الندرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قلية  
وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلة والشرف وبعديـة وتأخرا باعتبار  
الوضع لكون المحسوسات اقرب اليـنا فسمى بهما بالاعتبارين . واما علم باحوال ما يقتقر  
اليها فى الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة . ويسمى بالعلم الاوسط لنزـهـه عن المادة بوجه  
وهو التعقل . وبالرياضى لرياضة النفوس بهذا العلم اولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به فى التعلم  
وبالتعليمى لتعليمهم به اولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمى . واما علم باحوال ما يقتقر اليها  
فى الوجود الخارجى والتعقل كالانسان . ويسمى بالعلم الادنى لدنائه وخساسته من حيث  
الاحتياج الى المادة فى الوجودين . وبالعلم الاسفل وهو ظاهر . وبالطبعى لانه يبحث فيه عن  
الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة . والحصر فى الاقسام الثلاثة استقرائى اذ لم يجدوا  
موجودا فى الاعيان يكون مقترا الى المسادة فى التعقل دون الوجود الخارجى فلا يكون  
العلم باحواله من الحكمة . ومنهم من ربح القسمة فجعل ما لا يقتقر الى المادة قسمين ما لا يقارنها  
مطلقا كالاآله والعقول وما يقارنها لاعلى وجه الافتقار فسمى العلم باحوال الاول  
الهيـا وباحوال الثانى علما كليا والفلسفة الاولى . ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه



لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتمد به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الاعمال لا من هذه الحيثية . قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخاوة الذاتيتين وان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا في الجملة فيدخل فيها بعض مباهات الحكمة النظرية كالاصوات والنفقات . ويحاج باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق . وعدم دخولها في السياسة المدنية وتدير المنزل ظاهر . وباختيار الشق الثاني وارتكات كون الاصوات من الحكمة العملية . لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة في القسم الثاني اى قولنا اولاً . ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده ويسمى تهذيب الاخلاق وعلم الاخلاق والحكمة الحلقية . وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطباع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس وان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس . واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك ويسمى تدير المنزل . وفي بعض الكتب ويسمى علم تدير المنزل والحكمة المنزلية . وفائدتها ان تعلم المشاركة التى ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتتنظم بها المصلحة المنزلية التى تهتم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك ووالد ومولود . واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدنية ويسمى السياسة المدنية بفتح الميم والدال المهمة لا بضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها . وفي بعض الكتب ويسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك . وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التى بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان . واعلم ان فائدة الحكمة الحلقية عامة بشاملة لجميع اقسام الحكمة العملية . ثم مبادئ هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تنبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح حكمة العين . وانه من قسم المدنية . الى علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة . والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس . وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها فى قسم واحد من ثلث القسمة . قيل فى تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشريعة كما يجرى فى المدنية كذلك يجرى فى الآخرين . فالوجه فى التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشريعة اولاً فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى الاثنين . ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية

التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا . ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوتين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال . ومنهم من فسرهما بما يكون تكاملا للنفس الناطقة كالا مقتدا به . وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط . والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة . قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فودى التعريفات الثلاثة واحد . والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا . ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوى وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخرى بحسب الطاقة البشرية . الموضوع . موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق منها والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجى بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضى هو الوجود المطلق او الخارجى والا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ البحث عن العارض لا امر اخص الذى هو من الاعراض الغريبة غير جائز . فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالاحسن ان نقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء ائلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذى يحمل على الواجب بكونه مبدء غيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا . والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين ( التقسيم ) الاعيان الموجودة اما الافعال والاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا . فالعلم باحوال الاول من حيث انه يؤدى الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التى لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية . والعلم باحوال الثانى يسمى حكمة نظرية . وذكر الحركة والسكون والمكان في الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبى الذى ليس وجوده بقدرتنا وان كانت تلك مقدورة لنا . وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية والنصديقية المتعلقة بالامور التى لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه . ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها ولان وجه التسمية لا يلزم اطراده . وانما قيدت الاحوال بالحيدة المذكورة



العلوية والسفلية من حيث مقاديرها وحركاتها واطرافها اللازمة لها . ان قيل يصدق  
 التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك والكواكب  
 على رأى من ثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك والكوكب حكيمًا ولا قائل به . قلت  
 هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث .  
 ويحاج ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على رأى من لا يثبت النفوس الناطقة لها .  
 ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعالم بقيام زيد . قلت  
 ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد  
 ما يعتد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاوساط الناس العلم به  
 او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شأن جميع  
 العلوم المدونة . فاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق  
 بجميع احوال الموجودات العينية المكاملة للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به  
 تصوريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات واحوالها  
 على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع والاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس  
 فيصير مال هذا التعريف وما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات واحوالها على  
 ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . واذا قلنا بعدم شموله للتصورات  
 حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول . ومنهم من ترك قيد الاحوال  
 لشمول العلم بالتصور والتصديق وترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال  
 الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية . اعلم انهم اختلفوا في ان  
 المنطق من العلم ام لا فن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم . ومن قال  
 بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا . والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف  
 بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود  
 الذهني قد يكون بقدرتنا واختيارنا وقد لا يكون كذلك . والقائلون بانه من الحكمة  
 النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها  
 قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعمده من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية  
 التي هي من الموجودات الذهنية . وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك  
 الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العلية بحسب الوجود الاصلى اى الخارجى  
 ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات واذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل  
 التبعية . والبحث عن الوجود الذهني بحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل  
 لها نوع آخر من الوجود اولا . ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال  
 الموجودات الخ عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية

المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي والمحمولات . وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج . قلت هي موجودة عند الحكماء ولو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادى . او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذى هو موجود خارجى وان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان وبعض انواعه كالغناء وبعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل . ولا يردان قيد ماهى عايه يغنى عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعبر ووضع الواضع فلا بد من تقييده . ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع وليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد وبعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا . ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع . ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكما قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يقيد ان هذا القدر ضرورى لان الزائد على هذا القيد مضر . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضرر في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام والفقه اذ التحقيق ان الكلام والفقه من الحكمة . قال المحقق التفتازانى ان الحكمة هي الشرائع وهذا لا ينافى ما ذكرنا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات وطريقة اهل الرياضة والمجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون والا فهم الحكماء المشايخ والاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم والصوفي حكما بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكما مشايخا واشراقيا . ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة . قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع فالإلحاق ان لا تعد العلوم الشرعية منها . وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كأنها منفردة من الحكمة وانواعها غير داخلة فيها . ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذى ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذى هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات والتعريف للحكماء . والبحث عن الدوائر الهيئة من حيث انها من المبادئ وليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام



النظر الى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد \* والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمى من غير رام \* وقد ينذر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية \* ومرتبته في القراءة ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب \* اما الاول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقى كلما غذوته انما يزيده شرا ووبالا الا ترى ان الذين لم يهذبوا اخلاقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا ان يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الاعمال الطاهرة والاقوال الظاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وقر آذانهم والحق تحت اقدامهم \* واما الثاني فلتستأنس طبائعهم الى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة \* وهؤلئ المنطق ومدونه ارسطو \* واما القسمه فاعلم ان المنطق اما ناظر في الموصل الى التصور ويسمى قولاً شارحاً ومعرفاً واما ناظر في الموصل الى التصديق ويسمى حجة \* والنظر في المعرف اما في مقدماته وهو باب ايساغوجي واما في نفسه وهو باب التعريفات \* وكذلك النظر في الحجة اما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينياس وهو باب القضايا واحكامها واما في نفسها باعتبار الصورة وهو باب القياس او باعتبار المادة وهو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظناً فهو الخطابه او يقيناً فهو البرهان والافان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة \* واما الشعر فلا يوقع تصديقاً ولكن لافادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضاً او بسطاً عد في الموصل الى التصديق \* وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات وواحد بالعرض \*

(علم الحكمة) له تعريفات فليل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية \* ولفظ على متعلق بقوله باحث \* والبحث عن احوال اعيان الموجودات اي احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اي اعيان الموجودات عليه اي على ذلك الوجه من الايجاب والسلب والكلية والجزئية في نفس الامر \* وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ماهي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقاً لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل الخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر \* ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ \* وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصويرية قلت هذا على رأى الاكثرين القائلين بانها ليست داخلة في الحكمة \* وقيل المراد بالاحوال المبادئ فقط وهي التي تتوقف عليها

مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد اورسم . ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل  
 الى تصديق مجهول ايصالا قريبا كالقياس والاستقراء والتمثيل اوبعيدا ككونها قضية وعكس  
 قضية . ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضمنية لاتوصل الى التصديق . ويبحث عن التصورات  
 من حيث انها توصل الى التصديق ايصالا ابعد ككونها موضوعات ومحولات ولاخفاء في  
 ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريبا اوبعيدا من العوارض الذاتية لهما  
 فتكون هي موضوع المنطق . وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثنائية  
 لا من حيث انها ماهي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة  
 فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول اويكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي  
 اذا وجد في الذهن وقيس الى ماتحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هياتها يعرض  
 له الذاتية وباعتبار خروجه عنها العرضية وباعتبار كونه نفس ماهياتها النوعية .  
 وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افراده وفصل باعتبار آخر . وكذلك  
 ما عرض له العرضية اما خاصة او عرض عام باعتبارين مختلفين . واذا ركبت الذاتيات  
 والعرضيات اما منفردة او مختلطة على وجوه مختلفة عرض لذلك المركب الحدية والرسمية .  
 ولا شك ان هذه المعاني اعنى كون المفهوم الكلي ذاتيا او عرضيا او نوعا ونحو ذلك  
 ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطباع الكلية اذا وجدت في الازهان  
 وكذا الحال في كون القضية حتمية او شرطية وكون الحجة قياسا او استقراء او تمثيلا فانها  
 باسرها عوارض تعرض لطباع النسب الجزئية في الازهان اما وحدها او مأخوذة مع  
 غيرها فهي اى المعقولات الثنائية موضوع المنطق . ويبحث المنطق عن المعقولات الثالثة  
 وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثنائية فالقضية مثلا معقول ثان  
 يبحث عن اقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها اذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس  
 والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل واذا حكم  
 على احد الاقسام او احد المتناقضين مثالا في المباحث المنطقية بشئ كان ذلك الشئ  
 في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس . وقيل موضوعه الالفاظ من حيث انها  
 تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطق ليس الا في المعاني ورعاية جانب  
 اللفظ انما هي بالعرض . اعلم ان الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الاقوال  
 والخير والشر في الافعال والحق والباطل في الاعتقادات . ومنفعته القدرة على تحصيل  
 العلوم النظرية والعملية . واما شرفه فهو ان بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل  
 الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من اقسام القياس لانه للخطاب مع الغير  
 ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي  
 ما لا يؤمن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على



الضرورية والنظرية \* والمجهولات تتناول التصورية والتصديقية \* وهذا اولى مما ذكره صاحب الكشف تقييد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهى بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة والمراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة \* والمراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطق ربما يخطا في الفكر بسبب الاهمال \* هذا مفهوم التعريف \* واما احترازاته فالعلم كالجنس وباقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لا تقييد معرفة طرق الانتقال كالنحو والهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بلفظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها \* فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلا \* وكذلك الهندسة يتوصل بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادئ الحجج التي يستدل بها على تلك المباحث واما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعها \* قيل التعريف دورى لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلم الدور \* واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق البكائية وشرائطها لالعلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفادا من المنطق والمشعر على ذلك استعمال معرفة في ادراك الجزئيات \* ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتل هذا الفن وغيره كما ان المادة امر بهم في نفسها تحتل امورا ولا تصير شيئا معينا منها الا بان ينضم اليها ما يحصل وما يمينه \* وقولنا تقييد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق وقد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها \* وقولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية \* اعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكيمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية \* قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات الضرورية والتصديقية لان بحث المنطق عن اعراضها الذاتية \* فانه يبحث عن النصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايضا قريبا اى بلا واسطة كالحد والرسم او ايضا لا بعيدا ككونها كلية وجزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور

فاذا انتهى السالك الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ويقال له علم الاشارة . وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر مايند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس ومعرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان ونفس وسبيل احتراز آن بيا موزد واين را علم حكمت كويند تا چون نفس سالك بر واجبات استقامت يافت وطبيع وى صالح كشت وبآداب خدای مؤدب كشت وتمكن كردد مرويرا مراقبه خواطر وتطهير سرائر واين را علم معرفت كويند . ومراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند همه خواطر بحق مشغول داشتن مكر باعراض از ماسوى الله تعالى وتطهير سرائر آنباشد كه مراورا بشويد از هر چيزى كه مراورا بيا لايد تا چون علم معرفت دست دهد ممكن بود كه بعلم مكاشفه ومشاهده رسد واين را علم اشارت كويند انتهى . وموضوعه اخلاق النفس اذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حب الدنيا فى قولهم حب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه رأس الخطايا ورأس الاخلاق الرذيلة التى تتضرر بسببها النفس وكذا الحال فى قولهم بغض الدنيا رأس الحسنات . وغرضه التقرب والوصول الى الله تعالى . فائدة . در مجمع السلوك مى آرد اى عزيز چون مقامات وفهم مردم مختلف شد وحضرت رسالت پناه عليه الصلوة والسلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير كرده اند وميان خویش اندر علم خود الفاظى بنهادند واصطلاح كردند وبدان الفاظ بمصالح اشارت كردند تا هر كه خداوند مقام وفهم بود دريافت و هر كس كه نااهل بود نيافت .

### ﴿ العلوم الحقيقية ﴾

هى العلوم التى لاتتغير بتغير الملل والاديان كذا ذكر السيد السند فى حواشى شرح المطالع وذلك كعلم الكلام اذ جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين فى الاعتقادات وكلم المنطق وبعض انواع الحكمة . وعلم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ . ( علم المنطق ) ويسمى علم الميزان اذ به توزن الحجج والبراهين . وكان ابو على يسميه خادم العلوم اذ ليس مقصودا بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها . وابونصر يسميه رئيس العلوم لانفاذ حكمه فيها فيكون رئيسا حاكما عليها . وانما سمي بالمنطق لان المنطق يطلق على اللفظ وعلى ادراك الكليات وعلى النفس الناطقة ولما كان هذا الفن يقوى الاول ويسلك بالثانى مسلك السداد ويحصل بسببه كالات الثالث اشتق له اسم منه وهو المنطق . وهو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط فى الفكر . فالقانون يحى بانه فى محله . والمعلومات تتناول



لم يحصل من الأدلة التفصيلية . والتقييد بالتفصيلية لاجراء الاجالية كالمقتضى والناسى فان العلم بوجود الشيء لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود الناسى ليس من الفقه . والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيهو للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه فى استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينفيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الأدلة او لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا فى بيان العلوم المدونة وعلم المعانى . ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القلعليات كالطب ونحوه . ثم ان اصحاب الشافعى جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات او بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات او باعتبار المدينة وهى العقوبات . وههنا اباحت تركناها مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح . وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمه وغير ذلك كالصحة والفساد . وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل . وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتأويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية . وبالجملة تعمم موضوع الفقه مما لم يقل به احد فى كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة الجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا فى الحيالى وحواشيه . ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض . وغرضه النجاة من عذاب النار ونيل الثواب فى الجنة . وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية .

(ومنها . علم الفرائض) وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة . وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين . وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركة ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا فى الحيالى .

(ومنها . علم السلوك) وهو معرفة النفس مالها وماعاها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق وبعلم التصوف ايضا . وفى مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال وعلم المعاملة والاخلاص فى الطاعات وانتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط فى علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه الا علما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدوى والبخارى والهداية وغير ذلك . وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وغايتها

الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني . ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب ويجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقى فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريما خارجا عن القسمين . ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام . اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى . ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه الوجدانيات<sup>١</sup> اى الاخلاق الباطنة والمالكة النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها . فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هى علم الكلام . ومعرفة ما لها وما عليها عن الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك . ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هى الفقه المصطلح . فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها . وان ازيد مايشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزد قيدا عملا . وابو حنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمي الكلام فقها اكبر . وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعملها . واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين . قال اصحاب الشافعى الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن اتصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهى الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس . اعلم ان متعاقب العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعمل اى ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذى ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه . فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات وبلاحكام الغير المأخوذة من الشرع بل من العمل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع . وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية المسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايمان به واجبا . وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه



في كاية تلك القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن  
 ايجابها بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية ونحوها  
 مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا . لاختلاف الاحكام باختلاق المحكوم عليه وبالنظر  
 الى وجود العوارض وعدمها . فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه . بالشكل  
 الاول هكذا . هذا الحكم ثابت . لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل  
 صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على  
 ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه . هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم  
 موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف . فهو ثابت . فهذه القضية  
 الاخيرة من مسائل اصول الفقه . وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه  
 الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم ولكنه وجد القياس  
 الموصوف الخ فلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية المذكورة فهذا  
 معنى النوصل اقريب المذكور . واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل  
 حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا  
 يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من  
 حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة  
 للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية  
 والاحكام اذ يبحث فيه . عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم . وعن  
 العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوته بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى  
 التوضيح والتلويح .

(ومنها علم الفقه) ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك  
 وهو معرفة النفس مالها وما عاها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح . والمراد بالمعرفة ادراك  
 الجزئيات عن دليل فخرج التقليد . قال المحقق النفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة  
 مما لا دلالة عليه اصلا لالفة ولا اصطلاحا . وقوله مالها وما عاها . يمكن ان يراد به  
 ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام للانتفاع وعلى للضرر  
 وفي التقليد بالاخرى احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام  
 والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية . فان اريد بهما الثواب  
 والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة  
 تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك  
 فصارت اثنتى عشرة . ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحرما مما يعاقب  
 عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين . وان اريد بانفع

على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فتمها . ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا . الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس . والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فيحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طريقة وشرائطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونوها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه . ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال . وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى افقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه . ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مبساث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرها فقد صرح بان البحث تنهما انما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتهد . تنبيه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم الخاص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى . وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام . توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه اشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه . هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا اشئ علة لذلك اشئ فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالحكم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج



والمضاف اليه وهو الفقه والاضافة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الاضافي \* فالاصول هي الادلة اذ الاصل في الاصطلاح يطلق على الدليل ايضا واذا اضيف الى العلم يتبادر منه هذا المعنى \* وقيل المراد المعنى اللغوي وهو ما يبتنى عليه الشيء فان الابتناء يشتمل الحسى وهو كون الشئيين حسيين كابتناء السقف على الجدران والعقلي كابتناء الحكم على دليله فلما اضيف الاصول الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله \* واما الفقه فستعرف معناه \* واما الاضافة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اذا كان المضاف مشتقا او مافى معناه \* مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا علميا فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومُسند اليه ثم نقل الى المعنى العرفي اللقبى الآتى ليتناول الترجيح والاجتهاد ايضا \* وقيل لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى المعنى اللقبى اى العلم بالقواعد المخصوصة بل \* يحمل على معناه اللغوي اى ما يبتنى الفقه عليه ويستند اليه ويكون شاملا لجميع معلوماته من الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه وهو اصول الفقه وعنه باضافة العلم اليه فيقال علم اصول الفقه \* او يكون اطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف اى علم اصول الفقه \* لكن يحتاج الى اعتبار قيد الاجمال ومن ثمة قيل في المحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها \* وفي الاحكام هي ادلة الفقه وجهات دالاتها على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشى شرح مختصر الاصول \* واما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والمراد بالقواعد القضايا الكلية التى تكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه والمراد بالنوصل التوصل القريب الذى له مزيد اختصاص بالفقه اذ هو المتبادر من الباء السببية ومن توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادئ كقواعد العربية والكلام اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة الالفاظ وكيفية دالاتها على المعانى الوضعية وبواسطة ذلك يقندر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقيهما ويتوصل بذلك الى الفقه وكذا خرج علم الحساب اذ التوصل بقواعده فى مثل له على خمسة فى خمسة الى تعيين مقدار المقر به لا الى وجوبه الذى هو حكم شرعى كما لا يخفى وكذا خرج المنطق اذ لا يتوصل بقواعده الى الفقه توصلا قريبا مختصا به اذ نسبته الى الفقه وغيره على السوية \* والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس

(ومنها . علم الاسناد) ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر . وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحديث المذكورة .

(ومنها . علم الحديث) ويسمى بعلم الرواية والاخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والاخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل علم الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف ((وعلم الحديث)) علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمنزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكنية وصريحا وعاما وخصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه . على قانون العربية الذي بينه النحاة بتفاصيله . وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعيا او خاصة كذا في العنى شرح صحيح البخارى وزاد الكرماني واحواله . ثم في العنى وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومباده هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومسائله هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين ((فائدة)) لاهل الحديث مراتب . اولها الطالب وهو المبتدى الراغب فيه . ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه . ثم الحافظ وهو الذى احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواة جرحا وتعديلا وتاريخا . ثم الحجة وهو الذى احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطرى . وقال الجزرى رحمه الله الراوى ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتنى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفانى السيخاوى دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعانى والبيان والبديع والاصول ويحتاج الى تاريخ القلة انتهى .

(ومنها . علم اصول الفقه) ويسمى هو وعلم الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك . وله تعريضان . احدهما باعتبار الاضافة . وثانيهما باعتبار اللقب اى باعتبار انه لقب لعلم مخصوص . واما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاعف وهو الاصول



وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة غير محذور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا قيل شبابا وشيوخا وقيل اغنياء وفقراء وقيل نشاطا وغير نشاط وقيل اصحاء ومرضى وكل ذلك سائغ والآية تحتمله . واما التأويل المخالف للآية والشرع فمحذور لانه تأويل الجاهلين مثل تأويل الزوافض قوله تعالى مرج البحرين ياتقيان انهما على وفاطمة يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان يعنى الحسن والحسين (فائدة) واما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير . قال النسفى فى عقائده النصوص محمولة على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد وقال التفتازانى فى شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدتهم بذلك نفى الشريعة بالكلية . واما ماذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان . فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع . قلت اما الظاهر والبطن ففى معناه اوجه . احدها انك اذا بحثت عن باطنها وقسته على ظاهرها وقفت على معناها . واثنى ما من آية الا عمل بها قوم ولما قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه . والثالث ان ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها . والرابع وهو اقرب الى الصواب ان القصص التى قصها الله تعالى عن الامم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم . والخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنه من الاسرار التى اطلع الله عليها ارباب الحقائق . ومعنى قوله ولكل حرف حد اى منتهى فيما اراد من معناه وقيل لكل حكم مقدار من الثواب والعقاب . ومعنى قوله ولكل حد مطلع لكل غامض من المعانى والاحكام مطلع يتوصل به الى معرفته ويوقف على المراد به . وقيل كل ما يستحقه من الثواب والعقاب يطالع عليه فى الآخرة عند المجازاة . وقال بعضهم الظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد احكام الحلال والحرام والمطلع الاشراف على الوعد والوعيد . قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم هذا يدل على . ان فى فهم المعانى للقرآن مجالا متسعا . وان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهى الادراك فيه بالثقل والسماع لابد منه فى ظاهر التفسير لتتنق به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والانبساط . ولا يجوز التهاون فى حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه اولا ان لا مطمع فى الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع فى الاتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .

(ونها . علم القراءة) وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن . وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرأ .

الشروح لأمور ثلثة . أحدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعانى الدقيقة فى اللفظ الوجيز فربما عسرفهم مراده فقصد بالشروح ظهور تلك المعانى الدقيقة ومن ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له . وثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على وضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك ومراتبه . وثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف وترجيحه . وقد يقع فى التصنيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو والغلط او تكرار الشئ او حذف المهم وغير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك . واذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربى فى زمن فصحاء العرب وكانوا يعلمون ظواهره واحكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث والنظر مع سؤالهم النبى صلى الله عليه وسلم فى الاكثر كسؤالهم لما نزل ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا واينالم يظلم نفسه ففسره النبى صلى الله عليه وسلم بالشرك وادل عليه ان الشرك اذلم عظيم وغير ذلك مما سألوا عنه عليه الصلوة والسلام ونحن محتاجون الى ما كانوا محتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير . واما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا . وقال الاصهبانى شرفه من وجوه .

احدها من جهة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذى هو ينبوع كل حكمة ومعدن كل فضيلة . وثانيها من جهة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى والوصول الى السعادة الحقيقية التى هى الغاية القصوى . وثالثها من جهة شدة الحاجة فان كل كمال دينى او دنيوى مفتقر الى العلوم الشرعية والمعارف الدينية وهى متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى ( فائدة ) اختلف الناس فى تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شئ من القرآن وان كان عالما اديبا متسعا فى معرفة الادلة والفقه والنحو والاخبار والآثار وليس له الا ان ينتهى الى ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك . ومنهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التى يحتاج المفسر اليها وهى خمسة عشر علما اللغة والنحو والتصريف والاشتقاق والمعانى والبيان والبديع وعلم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن وبالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض اصول الدين اى الكلام واصول الفقه واسباب النزول والقصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما اترلت فيه والناسخ والمنسوخ لعلم المحكم من غيره والفقه والاحاديث الميزة لتفسير المبهم والمجمل وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم واليه الاشارة بحديث من عمل بما علم اورثه الله تعالى علم مالم يعلم . وقال بغوى والكواشى وغيرها التأويل وهو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها



ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب \* فن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق \* وبالمجمل \* فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله \* وما يتفرع عنها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلائها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر \* واما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات اولان ابوابه غنوت اولاً بالكلام في كذا اولان مسألة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه النقائل \* واما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لاقتنائها عليه وعلى هذا القياس في البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف \*

(ومنها \* علم التفسير) وهو علم يعرف به نزول الآيات وشؤونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيا ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها ووعداها ووعيدها وامرها ونهيها وامثالها وغيرها \* وقال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الافرادية والزركية ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمت ذلك \* قال فقولنا علم جنس وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة وقولنا ومدلولاتها اي مدلولات تلك الالفاظ وهذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم وقولنا واحكامها الافرادية والتركيبية يشتمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع وقولنا ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة وما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضى بظاهره شيئا ويصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره وهو المجاز وقولنا وتتمت ذلك هو مثل معرفة النسخ وسبب النزول وتوضيح ما اهتم في القرآن ونحو ذلك \* وقال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج احكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان واصول الفقه والقراءات ويحتاج الى معرفة اسباب النزول والناسخ والمنسوخ كذا في الاقان \* فموضوعه القرآن \* واما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من العلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه ولذلك ارسل كل رسول بلسان قومه وانزل كتابه على لغتهم وانما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح وانما احتيج الى

تعلقا بعيدا . وللبعد مراتب متفاوتة . وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات  
مسائله ايضا فالاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ماهو من العقائد او وسيلة اليها . وقال  
القاضي الارموى موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه . عن عوارضه الذاتية التى هى  
صفاته الثبوتية والسلبية . وعن افعاله اما فى الدنيا كحدوث العالم واما فى الآخرة كالخسر .  
وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام فى الدنيا من حيث انهما واجبان عليه تعالى  
اولا والثواب والعقاب فى الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا . وفيه بحث وهو  
ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى فى ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا  
بذاته وهو باطل او كونه ميبنا فى علم آخر سواء كان شرعيا او لا على ما قال الارموى  
وهو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى فى هذا العلم . وايضا كيف يجوز  
كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعى بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا  
مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا . وقال طائفة ومنهم حجة الاسلام موضوعه الموجود  
بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشئ . ويمتاز الكلام عن الالهى باعتبار  
ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل وافق الاسلام اولا كما فى الالهى .  
وفيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ماهو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة  
خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان الخطىء من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل  
الكلام . وفائدة علم الكلام وغايته . الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان .  
وارشاد المسترشدين بايضاح الحججة لهم . والزمام المعاندين باقامة الحججة عليهم . وحفظ  
قواعد الدين عن ان يزلزلها شبهة المبطلين . وان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه  
ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود  
صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه  
واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالأخذ فيها بدونه كان على غير اساس .  
وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . ومن هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه  
فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم . وايضا دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد  
تأيدت بالنقل وهى اى شهادة العقل مع تأيدها بالنقل هى الغاية فى الوناقه اذ لا تبقى حينئذ  
شبهة فى صحة الدليل . واما مسائله التى هى المقاصد فهى كل حكم نظرى لمعلوم . هو اى  
ذلك الحكم النظرى من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها . والكلام هو العلم  
الا على اذ تنتهى اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد  
تبين فى علم آخر شرعيا او غيره بل مباده اما بينة بنفسها او مينة فيه . فهى اى فتلك  
المبادئ المينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لثلا  
يلزم الدور . فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا



صور الدلائل فقط \* ودون علم الجدل الذى يتوسل الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به \* ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس ترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا \* وفى اختيار يقتدر على اثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم \* وفى اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء اذ المراد الترتب العادى \* وفى اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه \* ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا خفاء فى بطلانه \* والمتبادر من الباء فى قولنا يراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق \* وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على تناول الخطى \* ولا يراد بالغير الذى ثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد \* فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه يراد بالحجج ودفع الشبه عنها \* فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضى ودفع الشبه الى انتفاء المانع \* ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب اذ قد دون للعمليات الفقه \* والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام \* ثم المراد بجميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لا تزداد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تتأني الاحاطة بكلها وانما مبالغ من يعلمها هو التهيؤ انسام \* وموضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا \* وذلك لان مسائل هذا العلم \* اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع \* واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها فى المعاد وكون صفاته تعالى متعددة موجودة فى ذاته \* والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها

ما في المطول وحواشيه . وموضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .  
 ( بيان الغرض من تلك العلوم ) اعلم ان البلاغة سواء كانت في الكلام اوفى المتكلم رجوعها  
 الى امرين . احدها الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من  
 الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا  
 يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كأنوهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا .  
 والثاني تمييز الفصيح عن غيره ومعرفة ان هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح فنه ما يبين  
 في علم متن اللغة او التصريف او النحو او يدرك بالحس وهو اى ما يبين في هذه العلوم  
 ماعدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة . للاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد الى علم .  
 وللاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني والبيان وسموها  
 علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها . ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه  
 التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع . فما يحرز به عن الاول اى الخطأ في التأدية  
 علم المعاني . وما يحرز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان وما يعرف به وجوه  
 التحسين علم البديع .

( علم العروض ) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان والتقطيع . والقيد  
 الاخير احتراز عن علم القافية . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .  
 ( علم القافية ) وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية . والقيد الاخير احتراز  
 عن علم العروض . وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية .  
 ( العلوم الشرعية ) وتسمى العلوم الدينية وهى العلوم المدونة التى تذكر فيها الاحكام  
 الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه فى الشرع  
 فى فصل العين من باب الشين المعجمة . وهى انواع .

( فمنها . علم الكلام ) ويسمى باصول الدين ايضا وسماء ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر .  
 وفي مجمع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات .  
 وفي شرح العقائد للتقازانى العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اى العملية يسمى علم الشرائع  
 والاحكام . وبالاحكام الاصلية اى الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى . وهو  
 علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه . فالمراد بالعلم  
 معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك الخطى فى العقائد ودلائلها . ويمكن ان يراد  
 به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اى معلوم يقتدر . مع اى مع العلم به الخ . وفى  
 صيغة الاقتدار نبيه على اقدرة التسامة وباطلاق الماعية نبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق  
 التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك  
 القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم . دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها



وخفائها فلا محالة تحقق المعاني المختلفة وضوحا وخفاء ولو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لا حاجة اليه \* بقي ههنا شئ وهو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية في الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني \* الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعرف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير هذه الخاصة خارجا عن وظائف البيان \* ثم المختلفة يشتمل المختلفة في الكلمات التي هي اجزاء المركب والمختلفة في وضوح الدلالة فالطرق المختلفة في الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله في وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا في الدلالات العقلية واما لان الاختلاف في وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاجراج الطرق المختلفة بالعبارة \* وترك في التعريف ذكر الحفاء وان ذكر في المفتاح للاختصار ولاستلزام الاختلاف في الوضوح الاختلاف في الحفاء \* وقوله عليه اى على المعنى الواحد وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول \* وموضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى \*

(علم البديع) وهو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال وبعد رعاية وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئى يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الاطول \* وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والحلو عن التعقيد المعنوى وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا في البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني والبيان واللغة والصرف والنحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالحلو من التنافر ومخالفة القياس وضعف التأليف لان البلاغة موقوفة على الحلو عنها فلا يكون الحلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له في البلاغة من المحسنات \* فقوله بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبيه على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخوازير فقوله بعد متعلق بالمصدر وهو التحسين والتنبيه على انه يجب تأخير علم البديع عن المعاني والبيان وانها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة وانها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها اذلو افظاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح واما البديع فقد جعلوه ذيلًا لعلمى البلاغة لاقبها براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة

صاحب المفتاح المعاني بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضى الحال ذكره والتعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى . وايضا التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه وان شئت التوضيح فارجع الى المطول والاطول .

( علم البيان ) وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص . فالعلم جنس . وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق العرفى وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معانى العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان . وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذى روعى فيه المطابقة لمقتضى الحال . واعترض عليه بأنه مما لا يفهم من العبارة . ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان . ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ . على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتمدة فى نظر البليغ واما المجاز المفرد وامثاله فالبحث عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ . وقد احترز به عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العارى عن الترتيب الذى يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان . وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتأخر عن علم المعاني فى الاستعمال . وذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح والحفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقتها لمقتضى الحال فان هذه كالاصول فى المقصودية وتلك فرع وتممة لها . وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع باغماظ مختلفة كالاسد والغضنفر واليث والحارث . وقوله بطرق مختلفة اى فى طرق مختلفة والمراد بالطرق التراكيب . ويستفاد منه انه لا بد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذى نحن فيه له مسند ومسند اليه ونسبة لكل منها دال تجرى فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى المقتر فى هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلثة لا محالة . ولا يشكل عليك انه وان تحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يحزم تحقق الاختلاف فى الوضوح وهو خفى جدا فان الامر حين اذ الاختلاف فى الوضوح والحفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى وبعده من المعنى الحقيقى يكون بوضوح القرينة المنصوبة



ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلًا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاصلًا لكل من عرف مسألة منه \* وقال صاحب الاطول ويمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل واستحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب \* وعدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع وتسمية البعض ففيها مجاز وقد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة \* والمراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم والتأخير والتعريف والتشكيك وغير ذلك واحوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها ويجب تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهمة \* واحترز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلام والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها مما يتقدم على المطابقة وبعضها مما يتأخر منها فان الاعلال والادغام ونحوها مما لا بد منه في تأدية اصل المعنى مقدم على المطابقة والمحسنات البديعية من التجنيس والترصيع ونحوها مما يكون بعد رعاية المطابقة متأخر عن المطابقة \* ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليم امر الاحتراز والا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيان التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضى تقديمها او تأخيرها يثبت عنه النحوى وربما يقتضى السجع وغيره وربما يقتضى ايراد المجاز والتشبيه فلو لا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلق بعلوم اخر في المعانى \* ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربى كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعانى فلو قال احوال الكلام العربى لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات وان صاحب المعانى يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحا في بادي الرأى \* وقد نبه بتقييد اللفظ بالعربى واطلاقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث باللفظ العربى مجرد اصطلاح والا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال وبها يرتفع شان كل مقال ولهذا لم يضمم فاعل المطابقة \* فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربى كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازانى في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسوفى واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا الا بمزيد تكلف كذا في الاطول \* ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الذاهبين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة \* واما على مذهب المتأخرين الذاهبين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد \* وقد عرف

كونه من مبادئ النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها وهذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام والعلوم العربية من مبادئ اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فانرجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا وهو الصواب كذا قيل يعنى موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية وتأديتها لمعانيها الاصلية لامطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا . وقيل الكلمة والكلام . وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو . وقيل هو المركب باسناد اصلى . وفيه انه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الاسنادية . ومباده حدود ما تبنى عليه مسائله كحد المبتدأ والخبر ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم فى حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان والرفع اقوى الحركات . ومسائله الاحكام المتعلقة . بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبنى . او جزؤه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب . او جزئيه كقولهم الاسم بالسبيين يمتنع عن الصرف . او عرضه كقولهم الخبر اما مفرد او جملة . او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يحجب بالفاء فالامر جزئى من الانشاء والانشاء جزئى من الكلام . والغرض منه الاحتراز عن الخطاء فى التأليف والافتقار على فهمه والافهام به هكذا فى الارشاد وحواشيه وغيرها .

(علم المعانى) وهو علم تعرف به احوال اللفظ العربى التى بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فالعلم جنس يشتمل جميع العلوم المدونة . ثم انه . ان حمل العلم على الاصول والقواعد والادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة وان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم . وان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم بناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى . وعدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل غير ظاهر واما على التقدير الثانى اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجلبى هذا . واما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر فى جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق فى تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى وعلم جبرئيل على جميع التقادير واضح لان علم الله تعالى وكذا علم جبرئيل ليس استدلاليا وكذا الحال فى علم الصرف والنحو والبيان والبديع ونحو ذلك . واختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئى فكأنه قال هو علم تستبطن منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات فى هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانه لانه له محال . فلا يرد



ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم انما يقع الاعلال فى الكلمة لازالة النقل منها \* ومسائله الاحكام المتعلقة \* بالموضوع كقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد \* او جزئ كقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساكنا \* او جزئ كقولهم الاسم اما ثلاثى او رباعى او خماسى \* او عرضه كقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسكان \* وغايته غاية الجدوى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية والشرعية كعلم التفسير والحديث والفقه والكلام ولذا قيل ان الصرف ام العلوم والنحو ابوها \* قال الرضى اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحو بلاخلاف من اهل الصنعة والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم هو ان تبقى من الكلمة بناء لم تنه العرب على وزن مابنته ثم تعمل فى البناء الذى بنيت مابقتضيه قياس كلامهم كائين فى مسائل التمرين والمتاخرين على ان التصريف علم بابنية الكلمة وبما يكون لحروفها من اصالة وزيادة وحذف وصحة واعلال وادغام وامالة وبما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذى هو جزء من اجزاء النحو \*

(علم النحو) ويسمى علم الاعراب ايضا على ما فى شرح اللب وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربى صحة وسقاما وكيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو هو اولا ووقوعها فيه كذا فى الارشاد \* فقوله علم جنس وقوله كيفية التركيب العربى فصل يخرج علم اصول الفقه والفقه وغيرها فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربى \* وهو اى التركيب العربى لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات واحوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية الكلام العربية كما قال البعض لخرج العجمية الا ان يقال انها ملحقه بالعربية بعد النقل الى العرب \* وقوله صحة وسقاما تميز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربى وسقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح وضرب غلامه زيدا فاسد وخرج به علم المعانى والبيان والبديع والعروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم ويتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة والسقام \* وما فى قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها فى التركيب العربى من حيث هو هو اولا ووقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتأخيرها وتذكير الفعل وتأنيثه لا مثل الاحوال التى هى الحركات والسكنات ونحوها فخرج علم الصرف \* فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هى تتعلق بالالفاظ فقط ومن حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد وبتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما فى حواشى الارشاد \* فعدهم الصرف من اجزاء النحو بناء على

والامالة ونحوها مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا وبناء وكذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير اوسكونه والاخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر . وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادى كذكر الجزئى في علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن الابنية في هذا العلم ويؤيد هذا ما مر في تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها وكذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان النصريف والمعاني والبيان والبديع والنحو بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة والكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى . وفي شرح الشافية للجار بردى . ان موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها . والابنية عبارة عن الحروف والحركات والسكنات الواقعة في الكلمة فيبحث . عن الحروف من حيث انها ثلاثة اواربعة اوخسة ومن حيث انها زائدة اواصلية وكيف يعرف الزائد من الاصلى . وعن الحركات والسكنات من حيث انها خفيفة اوثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية ويدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضى والمضارع والامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية . ويرد عليه ان الماضى ونحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كامر . واضعف منه ماقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول والقواعد حيث قال موضوع علم صرف آن اصول چنديست که ازوى درين علم بحث کرده اند واثبات احوالات بروى کرده آند ومراد باصول آن مسائل كليہ است کہ متفرع شود بر آن مسائل جزئيات آن مسائل مثلاً يکى از اصول اين فن اين قاعدة كليہ است اذا اجتمع الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الاولى في الثانية وجزئيات وى مثل مرمى ومروى که در اصل مرموى ومرووى بود که اين مسئله كليہ مذکوره راموضوع عنوانى کرده شد که اين دو مثال فرع آن مسئله كليہ است که آن درضمن اين دو مثال متحقق شده که متکلم آن مسئله را آله ملاحظه نموده است و ذکر موضوع عنوانى کرده اثبات احوال بران اصل کرده شد ازان حيثيت که آن اصل متحقق ميشود درضمن آن فرع که مرمى ومروى است يعنى صادق مى آيد بروى . ومباديه حدود مانبتى عليه مسائله کحد الكلمة والاسم والفعل والحرف



ورجلاً ورجل على بناء واحد وكذا جعل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب وسكونه وحركة البناء وسكونه . وانما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحلج بكسر الحاء وضم الباء فانه لم يأت له نظير وانما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم والترتيب تغير الوزن كما تقول يئس على وزن فعل وأيس على وزن عفل . وانما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة والاصلية لانه يقال ان كرم مثلاً على وزن فعل ولا يقال على وزن فعل او فاعل او فاعل مع توافق الجميع في الحركات المعينة والسكون . وقولنا كل في موضعه لان نحو درهم ليس على وزن قطر لتخالف مواضع الفتحين والسكونين وكذا نحو بيطر مخالف لشريف في الوزن لتخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فيعل وفيعل وفيعل فيدخل في فعل رجيل وحير وغير ذلك وفي فيعل اكلب وحير ونحوها وفي فيعل مفيئح وتمثيل ونحو ذلك . ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو . فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعراباً ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية . لكن بقي ههنا شيء وهوانه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصدر والمصدر لكونها اصولاً تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنتها . فان اريد ان الماضي والمضارع مثلاً حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناءان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر . ولوسلم فلم عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك بما صرح كما انها ليست باحوال الابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على ما مر من تفسير البناء بل قد يقال لضرب مثلاً هذا بناء حاله كذا مجازاً ولا يقال ابداً ان ضرب حال بناء وانما يدخل في احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهمزة والاعلال والابدال والحذف وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض وكذا بعض اتقاء الساكنين وهو اذا كان الساكنان من كلمة كما في قل واصله قول والوقف والتقاءهما في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وسكونها . اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضى في شرح الشافية . والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرؤ عليها اي على الكلم من الهيات والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فلاضافة بيانية كما في قولهم شجر الاراك فغنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي والمضارع ونحوها . وبالجملة فلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم . ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء

اللفظ والخط والاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما وما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع وهو اللغة او على الحجة وهو التصريف وما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن والاول ان تعلق بنحو اسرار تركيب الكلام واحكامه الاسنادية فلم المعاني والا فلم البيان . والمختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثانية علم البديع والاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض والا فلم القوافي وما يعم المفرد والمركب فهو علم النحو والثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة وان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة وهذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان وغيرهم . واعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البالغاء منهم وهم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل وكنانة وبعض تميم وقيس وغيلان ومن يضاهيهم من عرب الحجاز واواسط نجد فاما الذين اصابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم واحوالها في اصول هذه العلوم وهؤلاء كحمير وهدان وخولان والازد لمقا ربهم الحبشة والزنج وطى وغسان لخاطبتهم الروم والشام وعبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة وفارس ثم اتى ذوو العقول السليمة والاذهان المستقيمة ورتبوا اصولها وهذبوا فصولها حتى تفررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى .

(علم الصرف) ويسمى بعلم التصريف ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب ولا بناء هكذا قال ابن الحاجب . فقوله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها [١] . وقوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحو . وقوله ليست باعراب ولا بناء يخرج النحو . وفائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني . ثم المراد من بناء الكلمة وكذا من صيغتها ووزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها وهي عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها مع اعتبار حروفها الزائدة والاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة وصفة يشاركه فيها عضد وهي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح وثانيها مضموم واما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته وسكونه في البناء فرجل

[١] وقوله باصول يعني بها القوانين المنطبقة على الجزئيات كقولهم كل واو او باء اذا تحركت وانفتح ما قبلها قلبت الفاء واعلم ان اسماء العلوم كالتصريف والنحو والمنطق قد تطلق ويراد بها القواعد والاصول فعلى هذا فالعلم في التعريف عبارة عن القواعد فلا بد من بالاصول التي تعرف بها الخ ملائمة الكلي بالجزئي وقد تطلق ويراد بها الادراكات بتلك القواعد حاصلة عن دليل فعلى هذا فالعلم في التعريف عبارة عن الادراكات المتعلقة بالاصول تعلق العلم بالمعلوم وقد تطلق ويراد بها الملكات الحاصلة عن تكرار الادراكات المتعلقة بتلك الاصول فالعلم عبارة عن الملكة المتعلقة بالاصول تعلق السبب بالسبب من جهة الادراك وما قد حقق المحققون من ان حقيقة العلم والفن مسائله فللرد على المشهور من ان اجزاء العلوم ثلاثة المسائل والموضوعات والمبادئ فلا ينافي هذا ما ذكرنا من اطلاقات اسماء العلوم واحتمالات لفظ العلم في التعريف لانه ليس في ما ذكرنا بيان حقيقة الفن واجزائه فما قاله الرضي والحق ان هذه الاصول هي التعريف لا العلم بها ليس بشئ (المصححة)



العلم ولا شك انه ههنا بعينه بيان الغرض منه \* وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة \* اما بشرف موضوعها مثل الصياغة فانها اشرف من الدباغة لان موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما اشرف من موضوع الدباغة الذي هو الجلد \* واما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فانها اشرف من صناعة الكناسة لان غرض الطب افادة الصحة وغرض الكناسة تنظيف المستراح \* واما بشدة الحاجة اليها كالفقه فان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الطب اذ مامن واقعة في الكون الا وهي مفتقرة الى الفقه اذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فانه يحتاج اليه بعض الناس في بعض الاوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على مايفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقف واما مرتبة علم الكلام اى شرفه فقد عرفت ان موضوعه اعم الامور واعلاها الخ \*

### ﴿ العلوم العربية ﴾

في شرح المفتاح اعلم ان علم العربية المسمى بعلم الادب علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظيا اوكتابة ويتقسم على ماصر حوابه الى اثني عشر قسما \* منها اصول هي العمدة في ذلك الاحتراز \* ومنها فروع \* اما الاصول فالبحت فيها \* اما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيآت فعلم الصرف او من حيث اتساب بعضها الى بعض بالاصلية والفرعية فعلم الاشتقاق \* واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان زائدة على اصل المعنى فعلم المعاني او باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان \* واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث اواخر ابيناتها فعلم القافية \* واما الفروع فالبحت فيها اما ان يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط او يختص بالنظوم فعلم عروض الشعراء او بالمشور فعلم انشاء النثر من الرسائل او من الخطب ولا يختص بشئ منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمى البلاغة لاقسما براسه \* وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوى الادب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادلة الالفاظ والكتابة وموضوعه اللفظ والخط من جهة دلالاتهما على المعاني ومنفعته اظهار مافى نفس الانسان من المقاصد وايساله الى شخص آخر من النوع الانسانى حاضرا كان او غائبا وهو حلية اللسان والبنان وبه تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان وانما ابتدأت به لانه اول ادوات الكمال ولذلك من عرى عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية \* وتحصر مقاصده في عشرة علوم وهى علم اللغة وعلم التصريف وعلم المعانى وعلم البيان وعلم البديع وعلم العروض وعلم القوافى وعلم النحو وعلم قوانين الكتابة وعلم قوانين القراءة \* وذلك لان نظره اما في

الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فيحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفى المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه فى النتيجة فهى الصغرى ومحكوما به فهى الكبرى ثم ضم الجزء الاخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئى المطلوب هو الحد الاوسط وتتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الاخر من المقدمة كما وضعت طرفى المطلوب اولا اى فى التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما فى القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهى الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكثير من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى . وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على ان شئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا فى شرح اشراق الحكمة وفى شرح التهذيب كان المراد بالحد المعرف مطلقاً وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او غيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين اثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرف . ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان علميا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لا يشبهه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض . وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغى ان تذكر فى المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ماسوى التحديد من مباحث الحجة ولواحق القياس واما التحديد فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف كذا فى شرح التهذيب . واعلم انهم انما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئا آخر يعين فى تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه اليها وهذا امر استحسانى لا يلزم من تركه فساد على مالا يخفى هكذا فى تكملة الحاشية الجلالية . واعلم انهم قد يذكرون وجه الحاجة الى



وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى مايفصل العلم من المقاصد .  
ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليركن قلب المتعلم اليه في قبول كلامه والاعتماد  
عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين . واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لاالحق  
بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا  
عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة وعن  
رداءة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخير ما يجب تقديمه . وخامسها انه من اى علم  
هو اى من اليقينيات او الظنيات من النظريات او العمليات من الشرعيات او غيرها ليطالب  
المتعلم مايقب به من المسائل المطلوبة له . وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبته فيما بين  
العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقفه على علم آخر او عدم توقفه  
عليه او باعتبار الاهمية والشرف ليقدم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه  
ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخير عنه . وسابعها القسمة وهي بيان  
اجزاء العلوم وابوابه ليطالب المتعلم في كل باب منها مايتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل  
مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا وكذا وهذا قسمة العلم وقسمة  
الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وباين وخاتمة وهذا الثانى كثير شائع  
لا يخلو عنه كتاب . وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم .  
احدها التقسيم وهو التكمثير من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم  
الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص . وثانيها التحليل وهو  
عكسه اى التكمثير من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتحليل زيد الى الانسان  
والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وشرح  
اشراق الحكمة . وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتركيب القياس وذلك  
بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب  
جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين  
عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه  
الطرفان او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات  
فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد حصل المطلوب  
عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فن الشكل الثانى او من موضوعات موضوعه  
ما هو موضوع لمحموله فن الشكل الثالث او محمول لمحموله فن الرابع كل ذلك بحسب  
تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فغنى قولهم  
وهو التكمثير من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل . واما  
التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لاعلى

في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات وهي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة ووفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا اوفى نظره كعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة ومعرفة غايته . ولم يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادئ المصطلحة السابقة من التصورات والتصديقات وعلى هذا تكون المبادئ اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لاحالة بخلاف المبادئ . والمبادئ بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليا . وان شئت تحقيق هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه . ومنهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعنى تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادئ بالمعنى الاول لامن المبادئ بالمعنى الثاني وان اقتضاء ظاهر العبارة اذ بينها وبين المبادئ بالمعنى الثاني هو المساواة اذ ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة وبالجملة فالمعتبر في المبادئ التوقف مطلقا . قال السيد السند : مبادئ العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعنى التصورات التي يبتنى عليها اثبات مسائله وهي قد تعد جزءا منه واما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء ومعرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً انتهى .

### ﴿ الرأس الثمانية ﴾

قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرأس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم وتحصيله اى الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره . وثانيها المنفعة وهي ما يشوقه الكل طبعا وهي الفائدة المعتد بها ليتحمل المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية . وفي شرح التهذيب وشرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة ومنفعة وغاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية وذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث والا فلا وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث . وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة . وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه اوبيان خاصة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالى بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى



للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان \* وبالجمله فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها \* واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون خارجة عن موضوعاتها لا متنازع ان يكون جزء الشيء مطلوباً بالبرهان لان الاجزاء بيذة الثبوت للشيء كذا في شرح الشمسية \* اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شد منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فترجم تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه \* واما المبادئ فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اى تتوقف على نوعها مسائل العلم اى التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص \* وهي اما تصورات او تصديقات \* اما التصورات فهي حدود الموضوعات اى ما يصدق عليه موضوع العلم لامفهوم الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهوى والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم \* واما التصديقات فهي مقدمات اما بيذة بنفسها وتسمى علومها متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المساوية لشيء واحد متساوية واما غير بيذة بنفسها سواء كانت مبنية هناك اوفى محل آخر اوفى علم آخر يتوقف عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل \* وحصرها في المبنية فيه والمبنية في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر \* ثم الغير المبنية بنفسها اما مسلمة فيه اى في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولاً موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسلمة في الوقت اى وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى ان ستين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدربها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة \* ونوقش في المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ في قبول المتعلم بهما بحسن الظن \* واورد مثال المصادرة قول اقليدس اذا وقع خط على خطين وكانت الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطين اذا اخرجا بتلك الجهة التقيا \* لكن لا استبعاد في ذلك اذ المقدمة الواحدة قد تكون اصلاً موضوعاً عند شخص مصادرة عند شخص آخر \* ثم الحدود والاصول الموضوعية والمصادرات يجب ان يصد بها العلم واما العلوم المتعارفة فمن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة وتصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه \* واعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه وقد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا \* وقد تطلق المبادئ عندهم على المعنى الاعم وهو ما يبده به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به

المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها . قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثانى ايضا قيدا للموضوع لايانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار . واما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها . والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلى لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة . وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح . واما المسائل فهى الفضايا التى يطلب بيانها في العلوم وهى في الاغلب نظريات وقد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اوليان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها ككون النار محرقة فانه معلوم الانية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشى تهذيب المنطق . وقال المحقق التفتازانى المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فهو ظاهر . ثم للمسائل موضوعات ومحمولات . اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتى كقولنا كل مقدار وسط في النسبة فهو ضاع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو عرض ذاتى وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد يكون نوعا مع عرض ذاتى كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتى وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا كل مثلث فان زواياه مثل القائميتين فالمثلث عرض ذاتى



ان ثبوته له بواسطة انتهائه وانقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط \* وصرحوا بان  
الالوان ثابتة للسطوح اولا وبالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء  
الفياض وعلى هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولى اعنى سائر الاقسام ثبوت الواسطة في  
العروض \* وان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع وحواشيه وغيرها من  
كتب المنطق \* فائدة \* قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا  
بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها  
تتشارك في جنسها وهو المقدار او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية  
والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة  
الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم \* فائدة \* قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا  
للعلمين وقال صدر الشريعة هذا غير ممتنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم  
يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من  
حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة \* وفيه نظر \* اما اولا فلانهم لما  
حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحنوا عما احاطوا به  
من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك  
الموضوع وان اختلفت محمولاتها فحملوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية  
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطالع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في  
العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا  
معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه ولا معنى  
لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات  
او بالا اعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا  
بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود وهو الصالح سببا  
للتمايز \* واما ثانيا فلانه مامن علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل  
احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث  
الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة  
موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف \* فائدة \* قال صدر الشريعة قد  
يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان \* احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال  
الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الاتمى  
فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوها  
ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اي حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه  
الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه \* وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية

ناطقا اويلحقه بواسطة امر خارج مساوكلحقوق التعجب له الادراكه الامور المستقرية \* واما ما يلحق الشئ بواسطة امر خارج اخص واعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبيا \* والتفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشئ اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اى نسبتها الى الذات نسبة قوية وهى كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساواة والبقاى تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية \* اما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء اعم من الاعراض الغريبة التى لا يبحث عنها فى ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لمساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها \* قيل هذا هو الاول اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء اعم تعلم الموضوع وغيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هى الاعراض المعينة المخصوصة التى تعرضه بسبب استعدادها المختص \* ثم فى عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظرا ذ قد يبحث فى العلم الذى موضوعه الجسم الطبى عن الالوان مع كونها عارضة له بواسطة مباشرة وهو السطح \* وتحقيقه ان المقصود فى كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعنى احواله اننى توجد فيه ولا توجد فى غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد فى غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه والذى يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه مالم يصير نوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالين ان يبحث عنهما فى علمين موضوعهما ذلك اعم والاخص وهذا امر استحسانى كما لا يخفى \* ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور على قسمين \* احدهما ما هو عارض له وليس عارضا لغيره الا بتوسطه وهو العرض الاولى \* وثانيهما ما هو عارض لشيء آخر وله تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضى عروضه له بتوسط ذلك الآخر الذى يجب ان لا يوجد فى غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له فى الصدق او مبائنا له فيه ومساويا فى الوجود \* فالصواب ان يكتفى فى الخارج بمطلق المساواة سواء كانت فى الصدق او فى الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساويا له فى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور \* واعلم ايضا ان المطلوب فى العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لميتها اى علة ثبوتها له او لا \* واعلم ايضا ان الاعتبار فى العرض الاولى هو انتفاء الواسطة فى العروض دون الواسطة فى الثبوت التى هى اعم \* يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولية للجسم التعليمى مع



فان له اختصاصاً بالشيء من حيث كونه من احوال مقومه اوللخارج المساوى له سواء كان شاملاً لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق او مع مقابله مقابلة التضاد والعدم والمكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم . ضبطا للانتشار بقدر الامكان . فائتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع والشاملة مع مقابلتها لانواعه واللاحقة للخارج المساوى لعرضه لذاتي . ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق اوعلى التقابل فائتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية والشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك العوارض وهذه العوارض في الحقيقة قيود للاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض . وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع اولا ونوعه اولا وعراضه الذاتية اولا ونوعها اولا وعراض انواعها . وبهذا يندفع ما قيل انه مامن علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحقوقها بواسطة امراض كما يبحث في الطبيعى عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعى ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس الى او غير الى وهى من عوارضه الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها . ولاستصعات هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا اوعلى انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب اوعلى اعراضه الذاتية كقوله الخاص يفيد القطع اوعلى انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذى خص منه يفيد الظن . وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ماهو عرض ذاتى لذلك النوع والعرضه الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك العرض او يثبت لنوع العرضى الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك النوع . ولا يخفى عليك انه يلزم دخول العلم الجزئى في العلم الكلى كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة وعلم الكرة في العلم الطبيعى لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعى او لعرضه الذاتى او لنوع عرضه الذاتى . ثم اعلم ان هذا الذى ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاتية الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه وان العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته بان يكون متناه الذات كالحقوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحقوق التحيز له لكونه جسما او المساوى كالحقوق التكلم له لكونه

الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذى الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافة الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله وعلة له لالذى الغاية اعنى ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعنى العلوم دون الفعل الذى هو التحصيل فالمراد بفايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما فى شرح المطالع وحواشيه . الثالث . الى عربية وغير عربية . الرابع . الى شرعية وغير شرعية . الخامس . الى حقيقية وغير حقيقية . السادس . الى عقلية ونقلية فالعقلية مالا يحتاج فيه الى النقل والنقلية بخلاف ذلك . السابع . الى العلوم الجزئية وغير الجزئية فالعلوم التى موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمى علوما جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبى والتى موضوعاتها اعم يسمى بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا فى بحر الجواهر

### ✽ اجزاء العلوم ✽

قالوا كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلاثة الموضوع والمسائل والمبادئ . وهذا القول مبنى على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله وعد الموضوع والمبادئ من الاجزاء انما هولشدة اتصالهما بالمسائل التى هى المقصودة فى العلم . اما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية . وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق باحوالها على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كالا معتدا به لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية وبحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علمها بوجه كلى علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكثرة وضبطها منتشرة مختلفة متعسراً اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين وسموا ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة فى موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة فى انفسها بموضوعاتها . وهذا امر استحسانى اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد علماً واحداً وتفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطلاب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلا خط الموضوع . ثم انهم عمموا الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه الاعم او المساوى



ملاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجى وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذى بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخلا في العمل بهذا المعنى \* واما العمل المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العمل بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاولة العمل او لا فالعمل بالمعنى الاول نفس الصناعة وبالمعنى الثانى اخص من الاول لكنه اهم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاولة ثمه بخلافها هذا \* الثانى \* العلوم اما آية او غير آية لانها اما ان لا تكون في انفسها آية لتحصيل شئ آخر بل كانت مقصودة بذواتها [١] او تكون آية له غير مقصودة في انفسها . الثانية تسمى آية والاولى تسمى غير آية \* ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آية ان الآية ذاتية لان الآية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آية له يعرض له الآية ولا يحتاج في عروضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتى لا يعرض للشئ الا بالقياس الى وجوده \* والتسمية بالآية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلى مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آية له وهو الاظهر اذ لا يتوسل بجميع علم الى علم \* ثم اعلم ان مؤدى التقسيمين واحد اذ التقسيان متلا زمان فان ما يكون في حد ذاته آية لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل وما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آية لتحصيل غيره فقد رجع معنى الآلى الى معنى العمل وكذا مالا يكون آية له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل وما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آية لغيره فقد رجع معنى النظرى وغير الآلى الى شئ واحد \* ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية العمل ومينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة تلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها وان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقى بل وقوعه لا ينافى كون المرتب عليه مقصودا بالذات انما المنافى له قصد الترتب \* والحاصل ان المراد بالغاية هى الغاية الذاتية التى قصدها المخترع الواضع للغاية التى كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها وفي العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها . فان قيل غاية الشئ علة له ولا يتصور كون الشئ علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها . قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافة الى [١] وكونها مقصودة بذواتها لا ينافى كونها وسيلة الى الغير بطريق الاتفاق كما في النظريات اذ هى مقصودة في حد ذاتها مع ان بعضها وسيلة الى بعضها كذا افاده سيد المحققين في بعض حواشيه على حاشيته على شرح المطالع (لمصححه)

الادراك عن دليل لا الادراك معالقا حتى يكون حقيقة انتهى . وقال ابو القاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مظانة على الاصول والقواعد وادراكها والملكة الحاصلة على سواء وكذا لفظ العلم صح . ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضر بها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا . لا ملكة الاستحضار فقط المسماة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يعد علما بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن صيرورتها مخزونة . ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعد ما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال . قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بمتع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سبيلها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كأنه حصل له الكل وبالجملة فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى انتم ذلك واما على ما سلكنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه

### ﴿ التقسيم ﴾

اعلم ان ههنا اى فى مقام تقسيم العلوم المدونة التى هى اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما فى بعض حواشى شرح المطالع وقال السيد السند ان العلم بمعنى ملكة الادراك يتناول العلوم النظرية . الاول العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملى وعلم الحياطة كلها داخلة فى العملى لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهنى كالمنطق او خارجى كالطب مثلاً . توضيحه ان العملى والنظرى يستعملان لمان احدها فى تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها فى تقسيم الحكمة فان العملى هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظرى علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر فى تقسيم الصناعات من انها اما عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية اى لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعمل الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملى خارجة عن العملى اذ لا حاجة فى حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الحياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملى بالمعنى الاول اعم من العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهنى كالمنطق ولا يتناوله العملى المذكور فى تقسيم الحكمة لانه هو الباحث عن احوال



من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعاً لها . ولما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف ومائة وثمانية وخمسين جعلته موسوماً وملقباً بكشاف اصطلاحات الفنون . ورتبته على فنين . فن في الالفاظ العربية . وفن في الالفاظ العجمية . ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث انا اذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحو موضوع لكذا مثلاً وجب لنا ان نعلم النحو اولاً وكان ذكرها مجموعة موجباً للإيجاز والاختصار والتسهيل على النظر ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلام

### ﴿ المقدمة ﴾

في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها

العلوم المدونة . وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها . اعلم ان العلماء اختلفوا . فقليل لا يشترط في كون الشخص عالماً بعلم ان يعلمه بالدليل . وقيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكياً لاعلاما واليه يشير كلام المحقق عبد الحكم في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله عالماً انتهى . وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الحيايلى ان العلم قد يطلق على اتصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقد يطلق على الملكة الحاصلة منها وايضاً مما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلاً هو المعنى اثنان ويمكن حمله على المعنى الاول ايضاً بالبعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً واما تدوين الملكة فما يباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلاً لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول وحواشيه . وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الاطول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليداً لا يقال له عالم بل حاكٍ ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاصلة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متى اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كيقضيته تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى . وكذلك لفظ اعلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة للادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهورة وفي كونه حقيقة في الادراك نظر لان المراد به

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلق الانسان . وعلمه البيان . وخصه بروايح الاحسان . وميزه بالعقل الغريزى  
واتم العرفان . والصلوة على من وجوده رحمة للعالمين . محمد رسول الملائكة والثققلين اجمعين .  
افضل مجموع الملائكة والمرسلين . وعلى آله واصحابه الذين بهم طلع شمس الحق واشرق  
وجه الدين . واضمحل ظلام الباطل ولع نور اليقين . وبعد . يقول العبد الضعيف ( محمد  
على بن شيخ على بن قاضى محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقى السنى  
الحنفى التهانوى ) ان اكثر ما يحتاج به فى تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى  
الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاحاً خاصاً به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع  
فيه الاهتداء اليه سيلا والى انغمامه دليلا . فطريق علمه اما الرجوع اليهم او الى الكتب  
التى جمع فيها اللغات المصلحة كبحر الجواهر وحدود الامراض فى علم الطب واللطائف  
الاشرفية ونحوه فى علم التصوف ولم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة  
بين الناس وغيرها وقد كان يحتاج فى صدرى اوان التحصيل ان اؤلف كتابا وافيا  
لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ  
للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا وتطوعا . فلما  
فرغت من تحصيل العلوم العربية والشرعية من حضرة جناب استاذى ووالدى شمرت  
عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكيمية الفلسفية من الحكمة الطبيعية والا لهية  
والرياضية كعلم الحساب والهندسة والهيئة والاسطرلاب ونحوها فلم يتيسر تحصيلها من  
الاساتذة فصرفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندى فكشفها الله  
تعالى على فاقبست منها المصطلحات اوان المطالعة وسطرتها على حدة على حدة فى كل  
باب باب يليق بها على ترتيب حروف التهجى كي يسهل استخراجها لكل احد وهكذا اقتبست



مصطلحات الفنون وفيرة \* قد جمعها ونظمها كثير من العلماء الاعلام لتحصل  
البصيرة لطالبيها حين شروعا \* واكمل المصنفات في هذا الشأن تأليفا واحسن  
المؤلفات ايضا وترتبا ما لفق العالم التحرير والفاضل الكبير الشيخ الاجل  
مولانا الشيخ ( محمد علي بن الشيخ علي بن القاضي محمد حامد بن مولانا  
اتق العلماء محمد صابر الفاروق السني الحنفى التهانوى ) اعلى الله درجته  
في العليين \* وسماه بكشاف اصطلاحات الفنون \* وسوف ترى اذا انجلي الغبار \*  
هو كاسمه كشاف لا يلزم من الاصطلاحات الفنية \* وشكر الله سعي من الح واقدم  
على هيئة مطبعة الاقدام وابرم حتى اخذوا في طبعها مع غاية التصحيح والاهتمام  
ونهاية بذل الاجتهاد التام



Q  
123  
T3  
1899



al-Tahānawī, Muḥammad Aḡā ibn ʿAlī

# كشف اصطلاحات الفنون

Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn

تأليف

الشيخ محمد علي بن علي التهانوي

رحمه الله تعالى

المجلد الاول

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محرريها

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرققة ٣٧٦

والمؤرخة ٢٩ ربيع الاول سنة ١٣١٥

طبع في مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٧ هجرية





1156

Q al-Tahanawi, Muhammad A'la ibn  
123 'Ali  
T3 Kashshaf istilahat al-funun  
1899

P&ASci.

PLEASE DO NOT REMOVE  
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

---

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

---



